OBRAS DE MARX Y ENGELS
OME 5
MANUSCRITOS DE PARÍS
ESCRITOS DE LOS "ANUARIOS FRANCOALEMANES"
(1844)

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS
OBRAS

Edición dirigida por Manuel Sacristán Luzón



BARCELONA - BUENOS AIRES - MÉXICO, D.F.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS
OBRAS

VOLUMEN

5



BARCELONA - BUENOS AIRES - MÉXICO, D.F.

1978

El texto utilizado para esta traducción de los *Manuscritos de París y escritos de los Anuarios Francoalemanes (1844)* en lengua castellana es el del volumen 1 de Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke,* Berlín, Dietz-Verlag, 1974 (1.ª ed., 1956), salvo el de los «Manuscritos de París», que figuran en el primer suplemento de la misma obra (1.ª ed., 1968) y para los «Extractos de lecturas de Marx», que proceden de la edición completa publicada por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, Karl Marx-Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (MEGA), Berlín, 1931-1932, sección I, tomo 3.

Traducción y notas: José María Ripalda

Redacción y edición: Miguel Candel, Raquel Fosalba, Alfred Picó, Josep Poca, Manuel Sacristán y Joaquim Sempere

Composición en tipos Garamond/Simoncini
Papel offset editorial de Torras Hostench, S.A.

ISBN: 84-7423-075-6 rústica
ISBN: 84-7423-074-8 tela

Depósito legal: B. 36.787 - 1978

1978. — INELVASA, paseo de Carlos I, 142, Barcelona-13

ÍNDICE GENERAL

NOTA EDITORIAL SOBRE OME 5

(*Manuscritos de París de 1844 y escritos de los* Anuarios Francoalemanes)

El presente tomo 5 de la edición OME agrupa los escritos de Marx publicados o escritos entre el verano de 1843 y el de 1844. Las páginas centrales contienen los escritos publicados en 1844: los artículos de los *Anuarios Francoalemanes,* así como las colaboraciones para la revista *Vorwärts!* El resto del tomo lo constituyen los trabajos inéditos que acompañan antes y después a esas publicaciones; los más importantes son el manuscrito sobre Hegel escrito en Kreuznach (1843) y los *Manuscritos de París* (1844).

1843 marca el comienzo de una nueva fase en la vida de Marx. El 17 de marzo dimite como redactor jefe de la *Gaceta Renana* (Colonia), poco antes de ser suspendida por disposición gubernativa. Esa primavera, aún en Colonia, Arnold Ruge le propone publicar juntos en París una nueva revista, los *Anuarios Francoalemanes.* A este plan dedica Marx su correspondencia —una parte de ella será publicada al año siguiente en la nueva revista— y además concibe ya el plan de «La cuestión judía», igualmente publicado en los *Anuarios.*

A fines de octubre Marx se traslada a vivir a París, para lanzar la revista proyectada. Pero lleva consigo un largo manuscrito redactado mientras veraneaba en Kreuznach. Este primer escrito tras el cese en la *Gaceta Renana* es un proyecto que databa ya de la tesis doctoral: el ajuste de cuentas con Hegel. 15 años después el prólogo a la *Crítica de la Economía política* ha resumido así este trabajo:

> «El resultado a que llegué es <1.°)> que tanto las relaciones jurídicas como las formas políticas no son comprensibles ni por sí mismas ni partiendo del llamado desarrollo general del espíritu humano, sino que por el contrario radican en la situación material de la vida, resumida por Hegel con los ingleses y franceses del siglo XVIII con el nombre de "sociedad burguesa"; y <2.°)> que a su vez la anatomía de la sociedad burguesa debe ser buscada en la economía política.»

En realidad este segundo resultado se halla en el manuscrito de Kreuznach sólo implícito. Lo mismo vale también de la «Introducción» que Marx escribe hacia fines del 43 para los *Anuarios Francoalemanes* con la intención de hacerla seguir de una reelaboración del manuscrito de Kreuznach, y de los artículos políticos del *Vorwärts!* (¡Adelante!), revista en la que Marx colabora después que los *Anuarios* no pasan de su primer número.

En el lapso de tiempo entre la aparición de los *Anuarios* y la publicación de los artículos en el *Vorwärts!* (febrero-agosto de 1844) Marx realiza intensos estudios de Economía política, atestiguados por extractos y notas de lectura. Estos estudios se prolongan sistemáticamente en los llamados *Manuscritos de París* o —como dice la antigua edición MEGA— *Manuscritos del año 1844 sobre economía y filosofía.* En estos manuscritos Marx trata por primera vez de esbozar una crítica de la Economía política. No es que Marx se dedique a la filosofía y la economía, como insinúa a primera vista el título de la antigua MEGA, sino que reflexiona la economía política desde una posición económica, filosófica e intensamente vinculada a una experiencia histórica.

Ya se ve que los escritos aquí recogidos en la forma niveladora de una edición convencional no gozan todos del mismo status. La parte central del tomo, los artículos publicados en 1844, se halla en conexión con proyectos y borradores de 1843 y coincide con la elaboración de nuevas ideas en las lecturas y borradores de 1844. Ni asume todas las posibilidades teóricas abiertas por el largo comentario de Hegel de 1843 ni refleja toda la problemática de los manuscritos parisinos. En vez de emprender amplios esfuerzos teóricos, como los manuscritos inéditos, los artículos publicados tratan de actuar enérgicamente sobre el presente. Por tanto, mientras los manuscritos nos muestran el laboratorio, los intentos más o menos logrados de Marx, los artículos sientan enérgica y canónicamente, por así decirlo, el núcleo de la posición adquirida, elaborada del momento.

*

En esta edición se presentan por primera vez en castellano el extracto de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, cosido al original de los *Manuscritos de París*, algunos fragmentos de los extractos de lectura de Marx en París y todos los artículos del *Vorwärts!*

La división del texto en párrafos sigue al original publicado o al manuscrito inédito, menos —como en la edición MEW, que nos sirve de base— cuando Marx cita literalmente a otros autores, en cuyo caso se abre nuevo párrafo. Cuando, aparte de este caso, nuestra edición corta un párrafo del original, la intervención del editor es marcada con una «+».

La versalita indica los subrayados añadidos por Marx al citar literalmente un texto de otro autor. Nuestra edición no recoge los subrayados de una

lectura de Marx, cuando éste ha prescindido de ellos. Por otra parte, cuando Marx cita entre comillas no siempre es literal. Además, sobre todo en el manuscrito de Kreuznach, las comillas pueden encerrar construcciones análogas al texto aludido, a veces incluso parodias. Tampoco señalamos algunas pequeñas alteraciones de los textos al ser citados por Marx, cuando carecen de consecuencias para el sentido. Las palabras o signos introducidos por la edición MEW se recogen entre corchetes; los de la edición OME entre entre corchetes angulares (< >). Las palabras y los parágrafos contenidos entre corchetes angulares barrados (≮≯) son textos tachados por el autor que se han conservado. Véase en pág. 302 las convenciones tipográficas específicas para la anotación usadas para los *Manuscritos de París.*

«Economía política» (con mayúscula) se refiere a la ciencia que se ocupa de la «economía política» real (con minúscula).

En las citas de Feuerbach y Hegel la coherencia estilística me ha hecho preferir la traducción directa del alemán, aunque siempre cito edición castellana. Las siglas usadas son las siguientes:

Aportes: Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel.* Ed. y trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires, 1974.

Fenomenología: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu.* Trad. Wenceslao Roces. México, 1966.

Feuerbach: Ludwig Feuerbach, *Werke in sechs Bänden.* Ed. Erich Thies. 6 tomos, Frankfurt/M, 1975-1977.

Lógica: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica.* Trad. A. y R. Mondolfo. 2 tomos. Buenos Aires, 1956.

MEGA: Karl Marx, Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe.* Ed. Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú. Frankfurt/M (luego Berlín), 1927-1932 (incompleta).

MEW: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke.* 39 + 4 tomos. Ed. Instituto de Marxismo-Leninismo (SED), Berlín, 1970 (7.ª ed. parcial).

OME: Karl Marx, Friedrich Engels, *Obras.* Ed. Manuel Sacristán. Barcelona, 1976.

J. M. R.

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

<CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL> [1]

<Crítica de los §§ 261-313 de: GOTTFRIED WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, etc. Ed. por Eduard Gans.

(= *G. W. F. Hegel's Werke.* Tomo 8). Berlín, 1833.

Parte III. La Ética.

Sección 3.ª El Estado.

A. El Derecho Constitucional. Introducción (§§ 261-271).[2]

I. La Constitución interna en sí misma. Introducción (§§ 272-274).

a) La Corona (§§ 275-286).

b) El Poder Ejecutivo (§§ 287-297).

c) El Poder Legislativo (§§ 298-313).>

1. Pese al plan remoto de realizar una crítica más completa de la *Filosofía del Derecho* (cfr. v.g. infra, pág. 158), Marx se limitó de hecho a la doctrina del Estado. Las 4 primeras páginas del manuscrito faltan y con ellas el título así como —según es de suponer— el comentario a los párrafos §§ 257-260. D. Rjazanov, al publicar por primera vez el manuscrito en 1927 (en la antigua edición MEGA), lo tituló *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel.* Nuestra traducción —así como las traducciones castellanas de A. Encinares (Barcelona, 1974) y la «Editora política» (La Habana, 1966)— prefiere un título más concorde con el contenido del manuscrito. Para el texto de Hegel disponemos hoy de la edición crítica en 6 tomos por Karl-Heinz Ilting de todos los textos y apuntes de Hegel que tratan de la filosofía del Derecho (*G.W.F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831.* Stuttgart, Bad Cannstatt, 1973-1976). De esta edición proceden los subtítulos entre corchetes angulares que encabezan en nuestro texto los pasajes de Hegel.

2. *Filosofía del Derecho,* § 259: «La idea del Estado: a) tiene *directamente* realidad, que es el Estado individual como organismo referido a sí mismo, *Constitución* o *Derecho político interno*; b) pasa a la *relación* de cada Estado con los otros Estados: *Derecho político exterior*; c) es la Idea universal como *especie* y poder absoluto contra los Estados particulares, Espíritu, que se da su realidad en el proceso de la *Historia universal.*» El comentario de Marx se limita al punto a), desarrollado por Hegel en los §§ 261-313 bajo el título «A. El Derecho Constitucional». Este punto es también el central de la teoría hegeliana del Estado.

<EL DERECHO CONSTITUCIONAL>

<INTRODUCCIÓN: La libertad de los particulares y la organización del poder estatal. §§ 260-371.>

<...>

§ 261. <El Estado como poder exterior a los individuos y como fin inmanente de ellos.>

«Frente al ámbito del Derecho y bienestar privados —la familia y la sociedad burguesa—[3] el Estado es POR UN LADO una necesidad *exter-*

3. A diferencia de las clásicas traducciones italiana (Della Volpe) e inglesa (O'Malley) traduzco «bürgerliche Gesellschaft» no por «sociedad civil» sino por «*sociedad burguesa*». Para el inglés, «Civil Society» se halla cuasiconsagrado por Engels (MEW XXI, pág. 236) y por la clásica traducción de la *Filosofía del Derecho* de Knox. Sin embargo es más adecuado distinguir: a) «sociedad civil», como concepto *genérico* de toda sociedad no primitiva, o sea caracterizada por la contraposición entre interés privado y público (*puede* incluir el Estado, generado en sí misma); b) «sociedad burguesa», como sociedad civil *específica* del capitalismo, con una contraposición máxima entre factor privado y Estado (por eso *no puede* incluir el Estado más que en un sentido no específico). Cfr. sobre el tema Lawrence Krader, *Dialectic of Civil Society*. Assen, Amsterdam, 1977, págs. 51-70, 107. El alemán dispone de una sola palabra («bürgerlich») para ambos sentidos (civil y burgués). Éstos se hallaban confundidos en la Antigüedad, cuyo estado era en principio la *polis*, la *urbs*. En Ferguson —citado por Engels— e incluso en Kant (*Metafísica de las costumbres*, § 45) se identifican aún ambos sentidos. Pero ya en Kant esta identificación comienza a ser confusión, anacronismo. La separación formal de estado y sociedad, de la esfera del interés colectivo como tal frente a los intereses individuales se desarrolla con la ascensión de la burguesía y acompaña la lucha de clases por el estado. En la Ilustración francesa, mientras que «citoyen» se refería el hombre como *ciudadano* al nivel del interés universal del estado, «bourgeois» se refería directamente a sus intereses *privados,* mejor definidos por la libertad del «laissez faire» que por la responsabilidad del interés común. En este sentido criticaban Diderot y Rousseau —cuyo *Contrato Social* extractó Marx a la vez que escribía su crítica de Hegel— el que hubiese muchos «burgueses» y pocos «ciudadanos». Más adelante veremos (infra, págs. 95 s.) que Marx identifica «burgués» con «privado», en cuanto la burguesía, el «estamento privado», es el núcleo de la «sociedad burguesa». La «so-

na, el poder superior al que se hallan subordinados y del que dependen esas leyes e intereses. Pero TAMBIÉN es su fin *inmanente*: la fuerza del Estado consiste en la identidad de su fin último general con el interés particular de los individuos; éstos sólo tienen *deberes* frente al Estado en cuanto a la vez tienen derechos. (Cfr. § 155.)»

Este párrafo nos enseña que la *libertad concreta* consiste en la identidad (de principio, ambigua) entre el sistema del interés particular (la familia y la sociedad burguesa) y el sistema del interés general (el Estado). Precisemos ahora la relación entre estos ámbitos.[4]

Para la familia y la sociedad burguesa el Estado es por una parte una «necesidad *externa*», un poder al que se hallan «subordinados y del que dependen» esas «leyes» e «intereses». Así lo implica ya tanto la categoría de «transición» <cfr. § 260> como la *relación consciente* de familia y sociedad burguesa en el Estado <ibidem>. La «subordinación» bajo el Estado corresponde aún por completo a esta relación de «necesidad *externa*». Pero en la nota a este párrafo «dependencia» aparece con otro significado:

<Nota: Historicidad y condicionamiento social del Derecho privado.>

«Montesquieu es quien mejor ha percibido [...] que las leyes, incluidas en concreto las referentes al Derecho privado, DEPENDEN de la idiosincrasia de cada Estado; con una concepción realmente filosófica, sólo existían para él las partes en su relación con el todo», etc.

---

ciedad burguesa» incluye más que la burguesía (pues abarca también al «estamento de la tierra» —más precisamente, la nobleza— tenido por Hegel [§§ 303-308] como algo no meramente privado); pero la burguesía es actualmente el núcleo de la sociedad burguesa y a ella se debe el desarrollo y la forma actual de ésta, junto con su separación radical del estado (cfr. MEW III, pág. 36).

La estructura de la *Filosofía del Derecho,* basada en esta separación, hace preceder a la doctrina del estado, que comenta Marx (referente al *ciudadano* o, en alemán, «(Staats)bürger: §§ 257-360) la de la sociedad burguesa (el *burgués* o, en alemán, «Bürger»: §§ 182-256). Mientras para Hegel es el «ciudadano» la idea fundamental, Marx insistirá en que «burgués» denota una realidad más básica; en ella descubrirá también junto con otros contemporáneos la realidad antagónica del «proletariado» y por tanto la nueva contraposición: «burgués-proletario». En Marx y en Hegel «Bürger», «bürgerlich» debe ser = traducido con pocas excepciones (vid. infra, nota 77) por «burgués».

4. El comentario de Marx se basará en la idea feuerbachiana (*Feuerbach* III, págs. 228-229; *Aportes,* pág. 71) de que lo general (aquí el interés del estado), pese al postulado de Hegel, no coincide con lo particular (los intereses individuales), sino que, incluso según el mismo Hegel, lo subsume y oprime.

Hegel habla aquí por tanto de la *intrínseca* dependencia del Derecho privado, etc. frente al Estado, o sea de que se halla esencialmente determinado por éste. Pero a la vez subsume esta dependencia bajo la relación de «necesidad *externa*» y le opone como su reverso la otra relación, en que el Estado es el fin *inmanente* de la familia y la sociedad burguesa.

Lo único que puede significar «necesidad externa» es que las «leyes» e «intereses» de la familia y la sociedad son quienes tienen que ceder en caso de conflicto con las «leyes» e «intereses» del Estado; su importancia es secundaria, su existencia depende de la del Estado; dicho de otro modo: ¡la voluntad y las leyes del Estado son una necesidad para la «voluntad» y las «leyes» privadas!

Ciertamente, Hegel no se refiere aquí a conflictos empíricos. Su tema es la relación con el Estado del «*ámbito* del Derecho y bienestar privados —la familia y la sociedad burguesa—». Lo único en cuestión es la *relación esencial* de estos ámbitos. No sólo sus «intereses», sino también sus «leyes» —concreciones esenciales de ellos— «dependen» del Estado y le están «subordinados». El Estado se comporta como un «*poder* superior» frente a esas «leyes e intereses». Su relación con él es de «subordinación», «dependen» de él. Precisamente porque «subordinación» y «dependencia» son relaciones *externas*, que coartan y se oponen a la independencia, la relación de la «familia» y la «sociedad burguesa» con el Estado consiste en una «necesidad *externa*», una necesidad dirigida contra su íntima esencia. Incluso el hecho de que «las leyes del Derecho privado» dependan «de la idiosincrasia de cada Estado» y varíen con ella, queda subsumido bajo la relación de «*necesidad externa*»; así tiene que ser, desde el momento en que «sociedad burguesa y familia» son «ámbitos» especiales, cuya expansión verdadera —o sea, autónoma y total— es servir de presupuesto al Estado. «*Subordinación*» y «*dependencia*» son expresiones para una identidad «externa», *impuesta*, aparente; con razón emplea Hegel el término lógico «necesidad extrínseca». Hegel se ha valido de «subordinación» y «dependencia» para seguir desarrollando un aspecto de esa discordante identidad, el de la enajenación dentro de la unidad.[5]

> «Pero también es su fin *inmanente*: la fuerza del Estado consiste en la identidad de su *fin último* GENERAL con el *interés* PARTICULAR

5. Según *Feuerbach* (III, pág. 227; *Aportes,* pág. 69) «la filosofía de Hegel ha enajenado de sí mismo al hombre; y es que todo su sistema se basa en tales actos de abstracción. Cierto que vuelve a identificar lo que separa; pero sólo de una forma a su vez separable, indirecta. A la filosofía hegeliana le falta unidad directa, certeza directa, verdad directa».

de los individuos; y éstos sólo tienen *deberes* frente al Estado, en cuanto tienen a la vez derechos.»

Hegel plantea aquí una *antinomia* sin resolverla. *Por una parte* necesidad externa, *por la otra* fin inmanente. La unión del fin *último general* del Estado con el *interés particular de los individuos* consistirá en la identidad entre los *deberes* y los *derechos de éstos* frente al Estado (por ejemplo el deber de respetar la propiedad coincidirá con el derecho a tenerla).

La Nota [al § 261] explica así esta identidad:

<Coincidencia fundamental de derechos y deberes en el Estado.>

«El *deber* es por de pronto la actitud *frente* a algo que para mí es *substancial,* universal en sí y para sí; en cambio el derecho es la mera *existencia* de eso substancial y por tanto representa la *particularidad* de lo substancial y de mi libertad. De ahí que estos dos, en los diversos niveles formales, correspondan a diversos aspectos o personas. El Estado en cuanto ético, <o sea> como compenetración entre lo substancial y lo particular, implica que mi libertad particular consiste en mi vinculación a lo substancial; dicho de otro modo, en el Estado derecho y deber son *una misma cosa bajo una y la misma relación.*»

§ 262. <La organización de las masas en el Estado.>

«La Idea real, el Espíritu, al escindirse en los dos ámbitos ideales de su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, entra en su FINITUD; de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, CONSCIENTEMENTE INFINITO. O sea que asigna a esos ámbitos ideales el material de esta realidad finita propia, los individuos, como la *masa,* y este reparto se presenta así *mediado* en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser.»

Traduzcamos este pasaje en prosa:

La forma en que el Estado se media con la familia y la sociedad burguesa son «las circunstancias, el capricho y la elección personal de una forma de vida». Por consiguiente <según Hegel> la racionalidad del Estado no tiene nada que ver con el reparto de su material entre la familia y la sociedad burguesa. El Estado procede de ellas inconsciente y arbitrariamente. Familia y sociedad burguesa se presentan como el oscuro fondo natural del que emerge la luz estatal. El material del Estado serían sus *asuntos* —familia y sociedad burguesa—, en cuanto son partes constitutivas del Estado, que participan en él como tal.

Esta argumentación es interesante por dos razones:

1.ª) Familia y sociedad burguesa son concebidas como *ámbitos*

conceptuales del Estado y concretamente como los ámbitos de su *finitud*, como *su finitud*. El Estado es quien se *escinde* en ellos, quien los *presupone*.[6] Y al *hacerlo* «su idealidad se dirige hacia la realidad de un Espíritu real, *conscientemente infinito*». «Se escinde para.» «*O sea que asigna* a estos ámbitos ideales el material de su realidad <...> y este reparto se *presenta así* mediado», etc. La «Idea» que él llama «real» (el Espíritu como infinito, real) es presentada como si obrase de acuerdo con un principio concreto y según una intención precisa. La Idea se escinde en ámbitos limitados «para retornar a sí misma y existir para sí»; y lo hace precisamente de modo que su material no sea sino lo que es de hecho.

En este pasaje el misticismo lógico, panteísta se manifiesta muy claramente.

La relación *real* <entre idealidad y realidad> consiste en «que este reparto del material del Estado se halla mediado en cada uno por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que quiere ser». Este hecho, esta *relación real*, la especulación la expresa <en cambio> como *fenómeno*. Estas circunstancias, esta arbitrariedad, esta elección de lo que cada uno quiere ser, esta *mediación real* no serían sino la *manifestación de una mediación* que la Idea real emprende consigo misma y ocurre entre bastidores. La realidad no es expresada como ella misma sino como otra realidad.[7] La ley de la empiría corriente no es su propio espíritu sino otro extraño; por otra parte la Idea real carece de una realidad desarrollada a partir de sí misma; su existencia es la empiría corriente.[8]

La Idea se convierte en sujeto y la relación *real* entre familia y sociedad burguesa con el Estado es concebida como la *imaginaria* acti-

6. «Presupone» («voraussetzt»), no en el sentido meramente pasivo de que ellas son sus implicaciones previas, sino en el sentido activo de «pre-sub-*pone*»; es decir, el Estado, como algo previo, pone, sienta sus concreciones. Ciertamente esta posición se realiza aún inconsciente, irreflexivamente; de ahí su apariencia de mero *pre*-sub-puesto. Así es para Hegel todo *presupuesto*. En cambio en los *Grundrisse* ([págs. 363-364] OME 21, págs. 414-415) Marx ha distinguido sistemáticamente *pre*supuestos pasivos (por ej. los que anteceden al capital) y presu*puestos* activos (que el mismo capital, por ej., incorpora y sienta como propios). Para Marx no es posible una deducción infinita, cuyos presupuestos serían todos «de suyo» internos.

7. «Una filosofía que deduce lo limitado de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, nunca llega a sentar verdaderamente lo limitado y determinado.» (*Feuerbach* III, pág. 228; *Aportes*, pág. 71.)

8. «El Derecho Natural de Hegel es el más puro empirismo especulativo.» (*Feuerbach* III, pág. 24; *Aportes*, pág. 33.)

vidad *oculta* de ambas. Familia y sociedad burguesa son los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación.[9] Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha subjetivizado, los sujetos reales —sociedad burguesa, familia, «circunstancias, capricho, etc»— se convierten en factores *irreales* cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea.

<2.ª)> «Las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser», en que se reparte el material del Estado, no son declarados simplemente lo verdadero, necesario, justificado en sí y para sí. No es *en cuanto tales* como son tenidos por lo racional; pero sí en cambio por otro capítulo, sólo que declarándolos *apariencia* de una mediación; se les deja como son, pero a la vez reciben el significado de una concreción de la Idea, de un resultado, de un producto suyo. No es el contenido lo distinto, sino el punto de vista o el *modo de hablar.* La historia es doble, una historia esotérica y otra exotérica. El contenido corresponde a la parte exotérica. El interés de la esotérica consiste siempre en reencontrar en el Estado la historia del concepto lógico. Pero el proceso real tiene lugar en la parte exotérica.[10]

La única versión *razonable* de las afirmaciones de Hegel sería:

La familia y la sociedad burguesa son partes del Estado. El material de éste se halla distribuido entre ellas «por las circunstancias, el capricho y la elección personal de lo que cada uno quiere ser». Los ciudadanos pertenecen a la vez a la familia y a la sociedad burguesa.

«La Idea real, el Espíritu, *se disocia por sí misma* en los dos ámbitos ideales contenidos en su concepto —la familia y la sociedad burguesa—, que constituyen *su finitud*». Es decir, que la división del Estado en familia y sociedad burguesa es *ideal*, o, lo que es lo mismo, necesaria, pertenece a la esencia del Estado. <Hablando razonablemente>, familia y sociedad burguesa son partes reales del Estado, reales existencias espirituales de la voluntad, formas en que el Estado existe; la familia y la sociedad burguesa se convierten *por sí mismas* en Estado; ambas son la fuerza activa. En cambio, según Hegel, son *producto* de la Idea real; no es que el decurso de su propia vida confluya

9. Por tanto según *Feuerbach* (III, pág. 224; *Aportes*, pág. 66) «el método de la crítica reformadora de toda filosofía especulativa» consiste «simplemente en invertir la filosofía especulativa; de este modo obtendremos la verdad desnuda, pura, limpia». Cfr. MEW II, págs. 61-62; OME 6.

10. «Hegel multiplica y astilla la esencia simple e idéntica consigo misma de la Naturaleza y el hombre, para mediar luego forzadamente lo que antes forzadamente había separado.» (*Feuerbach* III, pág. 226; *Aportes*, pág. 68.) «La metafísica es la psicología esotérica.» (Ibidem.)

en el Estado, sino que el transcurso de la vida de la Idea las ha discernido de sí precisamente como la finitud de esta Idea. Su existencia se la deben a un espíritu ajeno, son concreciones producidas por un tercero y no por sí mismas. Por eso se definen también como «finitud», como la *finitud* propia de la Idea real. La finalidad de su existencia no es esta existencia misma, sino que la Idea discierne de sí estos presupuestos y «de este modo su idealidad busca convertirse en Espíritu real, conscientemente infinito». <Razonablemente> el Estado político [11] no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad burguesa, sus condiciones sine qua non. Pero <en Hegel> la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad burguesa, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud.[12] «*O sea que*», para alcanzar su fin, «asigna a esos ámbitos <ideales> el material de esta realidad finita propia (¿de ésta?, ¿de cuál?, ¿no son precisamente esos ámbitos su «realidad finita», su «material»?), «los individuos, como la *masa*» («los individuos, la masa» son aquí el material del Estado, «de ellos consta el Estado», este material es presentado aquí como obra de la Idea, como una «distribución» que ella hace de su propio material. La realidad es que el Estado procede de la masa, tal como ésta existe formando parte de la familia y de la sociedad burguesa. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa, sino como obra de una Idea subjetiva, distinta de la realidad) «y esta distribución de la Idea se presenta así

11. «Estado político» no es un pleonasmo, pues la familia y la sociedad burguesa, que Marx menciona a continuación, constituyen el «Estado real». Como ya queda indicado (supra, nota 3) esta distinción juega un papel en la evolución de Marx de la problemática política a la social (cfr. infra, págs. 124-125). Aparte de esto llama la atención la tradicional nomenclatura burguesa que designa la familia como realidad «natural», o sea intemporal, y la sociedad burguesa como «artificial», es decir histórica (cfr. infra, nota 80).

12. «Según Hegel la Idea es primero puramente abstracta, se halla en el puro elemento del pensamiento; es el Dios racionalizado antes de la Creación del mundo. Pero, así como Dios se proyecta hacia fuera, se revela, se mundaniza, se realiza, del mismo modo se realiza la Idea ... Ahora bien, ¿por qué se hace sensible la Idea? Si la sensibilidad no es nada de por sí, ¿para qué la necesita la Idea? ... Ante esta contradicción no hay otra salida que hacer de lo real y sensible el sujeto de sí mismo, dándole un significado absolutamente independiente, divino, primordial, en vez de deducir su significado de la Idea.» (*Feuerbach*, págs. 296-298; *Aportes*, págs. 143-144.) El § 31 de los *Principios de la filosofía del futuro,* del que está tomada la cita, condensa la crítica de Feuerbach a la mediación Idea-realidad y es la base de la crítica de todo el párrafo de Marx a Hegel.

en cada uno» (antes se trataba sólo de la distribución de los individuos entre los ámbitos de la familia y la sociedad burguesa) «mediada por las circunstancias, el capricho, etc.». De este modo la realidad empírica es tomada como es. También se la declara racional, pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo.[13] El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico. La realidad se convierte en fenómeno, cuando de hecho es el único contenido de la Idea. Además la Idea tiene un fin exclusivamente lógico, el de «ser Espíritu real, conscientemente infinito». En este parágrafo se halla expresado todo el misterio de la *Filosofía del Derecho* y en general de la filosofía de Hegel.[14]

§ 263. <Las instituciones sociales.>

«Los <dos> ámbitos <,familia y sociedad burguesa,> en *los que aparece* el Espíritu son la realidad DIRECTA y REFLEXIONADA de los elementos de éste: la individualidad y la especificidad. El Espíritu es su universalidad objetiva, el poder de lo racional en forma de necesidad [(§ 184)], es decir las instituciones, de que ya hemos hablado.»

§ 264. <La realización de los derechos de los individuos en las instituciones sociales.>

«Los individuos de la masa son POR SÍ MISMOS de naturaleza espiritual y encierran por consiguiente un doble factor: <a)> el extremo de la *individualidad* que sabe y quiere *para sí*,[15] <b)> y el extremo de la *generalidad*, que sabe y quiere lo substancial. Por tanto los indi-

13. «La esencia de la Lógica hegeliana es la esencia de la Naturaleza y del hombre, pero sin esencia, sin naturaleza, sin hombre.» (*Feuerbach* III, pág. 234; *Aportes*, pág. 76.)

14. «Dios es un ser pensante; pero tanto los objetos que piensa, que concibe en sí mismo, como su pensamiento, no se diferencian de su ser. Es decir, que cuando piensa las cosas sólo se está pensando a sí mismo y se halla en ininterrumpida unidad consigo. Esta unidad del pensante y lo pensado es precisamente el secreto del pensamiento especulativo.» (*Feuerbach* III, pág. 259; *Aportes*, pág. 102.) «La Idea no habla como piensa; habla del ser, habla de la esencia, pero no piensa más que en sí. Sólo al final dice lo que piensa y entonces contradice lo que había dicho al comienzo diciendo: lo que hasta ahora, al comienzo y en el transcurso habéis tenido por otra cosa, mirad: eso soy yo. El ser, la esencia es la Idea; pero ella no lo confiesa aún, sino que se queda con el secreto.» (*Feuerbach* III, págs. 31-32; *Aportes*, pág. 41.)

15. *Para sí* («*für sich*») en Hegel significa abstractamente «reflexionado en sí mismo»; la «individualidad» en cuanto «reflexionada en sí misma» será consciente por tanto sólo de sí y vivirá sólo «para sí», es decir egoístamente. Pero esa «conciencia de sí, que sólo es *para sí*, que marca directamente su objeto como una

viduos sólo se hallarán a la altura de ambos aspectos, si hacen realidad tanto lo que hay de privado como de substancial en su personalidad. Así los individuos de la masa alcanzan en esas esferas en parte directamente lo primero, en parte lo segundo. <a)> Las instituciones constituyen la consciencia esencial de una parte de los individuos como *universal* objetivo de sus intereses particulares <cfr. § 294>; <b)> y a los otros les brindan en la corporación una ocupación y actividad orientadas a un fin universal.» <Cfr. § 289, nota.>

§ 265. <La Constitución en sus instituciones sociales.>

«Estas instituciones son la forma específica en que existe la *Constitución,* es decir la racionalidad desarrollada y realizada, y por tanto son la firme base tanto del Estado como de la convicción y confianza de los individuos en él; ellas son las columnas de la libertad pública, ya que en ellas se realiza la libertad particular, y son racionales, con lo que representan la conjugación *objetiva* de la libertad y la necesidad.»

§ 266. <Paso de las instituciones sociales a estatales.>

«Sólo que el Espíritu es además de esta» (¿de cuál?) «necesidad [...] la *idealidad* de la misma, su cara interior, y por tanto objetivo y real para sí mismo. De modo que esta universalidad substancial se es objeto y fin *para sí misma,* y por tanto también la necesidad existe conscientemente en la *forma* de la libertad».

La transición de la familia y la sociedad burguesa al Estado político [16] consiste así en que el espíritu de esos ámbitos —que *de suyo* es el del Estado—, pasa a comportarse como tal conscientemente, la cara interior de la familia y la sociedad burguesa pasa a ser *realidad* consciente. La transición no es deducida por consiguiente de la esencia *específica* de la familia, etc. y de la del Estado, sino de la relación *general* de *necesidad* y *libertad.* Se trata exactamente de la misma transición realizado en la Lógica entre el ámbito de la Esencia y el del Concepto. La misma transición enlaza en la filosofía de la Naturaleza la naturaleza anorgánica con la vida. Siempre son las mismas categorías quienes suministran el alma sea de este ámbito sea del otro. De lo único que se trata es de encontrar para las propiedades individuales concretas las adecuadas correspondencias abstractas.

---

nada frente a sí, es por tanto *avidez* y va a pasar por la experiencia contraria de lo autónomo que es ese objeto.» (*Phänomenologie,* pág. 135; *Fenomenología,* pág. 109.)

16. Hegel ha condensado esta transición, a la vez que la relación entre sociedad burguesa y Estado, en la nota del § 256.

§ 267. <La convicción cívica y la Constitución en sus instituciones.>

«La *necesidad* en la idealidad es el *despliegue* inmanente de la Idea; en cuanto substancialidad *subjetiva* es la *convicción* POLÍTICA, en cuanto substancialidad *objetiva* —a diferencia de la subjetiva— constituye el *organismo* del Estado, el Estado propiamente *político* y *su Constitución.*»

El *sujeto* es aquí «la necesidad en la idealidad», la «inmanencia de la Idea». El *predicado* es la *convicción política* y la *Constitución política.* Traducido en cristiano, la *convicción política* es la sustancia subjetiva del Estado y la *Constitución política* es la *substancia objetiva* del mismo. Por consiguiente, el desarrollo lógico desde la familia y la sociedad burguesa hasta el Estado es pura *apariencia*; y, en efecto, tampoco se hallan explanadas la relación y coherencia de convicción familiar y burguesa, junto con sus instituciones como tales, con la convicción y la Constitución políticas.

Según Hegel hay una transición, por la cual el Espíritu «no sólo existe en la forma de esta necesidad y como un *reino de la apariencia*», sino que como «idealidad de ésta» y alma de este reino es real para sí y disfruta de una existencia específica. Pero esta transición no es en absoluto una transición; el alma de la familia existe en toda forma como amor, etc., mientras que la pura idealidad de un ámbito real es incapaz de existir, como no sea en la forma de *Ciencia.*[17]

Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en el sujeto, y al sujeto auténtico y real —por ejemplo la «convicción política»— en el predicado, cuando <en la realidad> el desarrollo corresponde siempre al predicado.[18]

§ 268 <la convicción cívica como patriotismo> contiene una bonita exposición de la *convicción* política, y <en general> el *patriotismo,* que no tiene nada que ver con el desarrollo lógico. Ciertamente Hegel la determina «*sólo*» como «producto de las instituciones que sustenta el Estado, ya que en éstas se halla *realmente* la racionalidad», cuando por

17. Cfr. la doctrina del amor y la familia en los §§ 158, 163 de la *Filosofía del Derecho.*

18. «El pensamiento es en Hegel el ser: el pensamiento es el sujeto, el ser el predicado.» «Hegel no ha pensado los objetos más que como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo.» (*Feuerbach,* págs. 237-238; *Aportes,* páginas 80-81.)

el contrario estas instituciones son igualmente una *objetivación* de la convicción política. Cfr. la nota a este parágrafo.[19]

> § 269. <La organización de las instituciones estatales: los Poderes.>
> «La convicción recibe en cada caso su *contenido* particular de los diversos aspectos del ORGANISMO del Estado. Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. De ESTE modo esos aspectos diferentes son los *diversos Poderes,* así como sus asuntos y campo de acción; precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto,* lo UNIVERSAL se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. Este organismo es la *Constitución.*»

La Constitución es el organismo del Estado o el organismo del Estado es la Constitución. Es una pura tautología decir que las diferentes partes de un organismo se hallan en una conexión necesaria, derivada de la naturaleza de ese organismo. Igualmente es tautología decir —una vez determinada la Constitución como organismo— que los diversos aspectos de la Constitución, los diversos Poderes, se comportan como concreciones del organismo y se hallan mutuamente en una relación racional. El gran progreso consiste en considerar el Estado político como organismo, viendo por consiguiente la diversidad de los poderes como una distinción viva, racional y no anorgánica.[20] Ahora bien, ¿cómo presenta Hegel este descubrimiento?

1.°) «Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva.» El significado <razonable> de esta frase no es que el tal organismo del Estado consista en el despliegue de sus

19. § 268. Nota: <Convicción cívica y patriótica.> «Por patriotismo se entiende a menudo nada más que estar dispuesto a sacrificios y acciones *extraordinarias.* Pero el patriotismo es esencialmente una actitud acostumbrada a reconocer la cosa pública en la vida diaria como base y finalidad substanciales. En esta conciencia probada en todas las situaciones de la vida diaria se basa la predisposición al esfuerzo extraordinario. Pero como con frecuencia los hombres son antes magnánimos que justos, se creen fácilmente en posesión de ese patriotismo extraordinario, y así se ahorran esa verdadera convicción o bien se justifican de su carencia. Y aparte de esto, una vez tenida la *convicción* por algo sabido, a base de imágenes y pensamientos subjetivos, se la confunde con la opinión, pues desde este punto de vista la convicción se halla privada de su verdadero fundamento, la realidad objetiva.»

20. Marx escribió aquí «orgánica» en vez de «anorgánica», lo que es tenido unánimemente por una errata.

diferencias en toda la realidad objetiva de éstas. La concepción verdadera aquí encerrada es que el despliegue del Estado o de la Constitución en las diferencias y en la realidad de éstas es *orgánico.* El presupuesto, el sujeto <verdaderos> son las *diferencias reales* o los *diversos aspectos de la Constitución.* El predicado es su carácter de orgánicos. <2.º)> Hegel por el contrario hace de la Idea el sujeto, concibiendo las diferencias y su realidad como desarrollo y resultado de la Idea, cuando la verdad es lo contrario: que la Idea tiene que ser desarrollada a partir de sus diferencias reales. Lo orgánico es precisamente la *Idea de las diferencias*, su carácter ideal. Pero Hegel habla de la *Idea* como de un sujeto, la Idea se despliega en *sus* propias diferencias. Y aparte de esta inversión de sujeto y predicado se crea la impresión de que se trata de otra Idea que la de organismo. El punto de partida es la Idea abstracta, su desarrollo en el elemento del Estado es la *Constitución.* Por tanto no se trata de la Idea política, sino de la Idea abstracta en el elemento político. Cuando digo: «este organismo» (del Estado, la Constitución) «es el despliegue de la Idea en sus diferencias», etc., sigo sin saber nada de la *Idea específica* de la Constitución política; la misma frase puede servir con la misma razón para hablar del organismo *animal* como del *político.* ¿En qué se distinguen ambos? Su definición es demasiado general para saberlo. Una explicación que no contiene la diferencia específica *no* es explicación. El interés de Hegel se limita a reconocer en todo elemento «la Idea» a secas, la «Idea lógica», trátese del Estado o de la naturaleza. Los sujetos reales —como aquí la «Constitución»— se convierten en meros *nombres* de la Idea y el conocimiento real es sustituido por su mera apariencia; en vez de ser comprendidos en su ser específico, como realidades concretas que son, permanecen impenetrables.

«Esos aspectos diferentes son *así* los *diversos Poderes*, sus asuntos y campo de acción.» La expresión «*así*» da la impresión de una consecuencia, deducción y desarrollo. Pero lo que habría que preguntar es: «¿Cómo así?». «El que los diversos aspectos del organismo del Estado» sean los «diversos Poderes» así como «sus asuntos y campo de acción» es un hecho empírico. Afirmar que son miembros de un «organismo» es el «predicado» filosófico.[21]

21. La última frase tiene el sentido: afirmar que son miembros de un «organismo» es un mero predicado filosófico. Hegel hace de este predicado el sujeto real, convirtiendo el hecho real, empírico, en predicado; tal es la inversión, apoyada en el «*así*», a que ya se refería en abstracto Feuerbach (cfr. supra, nota 18).

Esto es una peculiaridad frecuente del estilo hegeliano, que procede del misticismo. El texto del párrafo entero es: [22]

<0)> «La convicción recibe en cada caso su contenido particular de los DIVERSOS ASPECTOS DEL ORGANISMO del Estado. Este *organismo* es el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. ESOS ASPECTOS DIFERENTES son ASÍ los *diversos Poderes,* sus asuntos y campo de acción; precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto,* lo UNIVERSAL se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. Este organismo es la *Constitución.*»

1.ª «La convicción recibe en cada caso su contenido particular DE LOS DIVERSOS ASPECTOS del organismo del Estado.»

«Esos aspectos diferentes son ... los *diversos Poderes,* sus asuntos y campo de acción.»

2.ª «La convicción recibe en cada caso su contenido particular de los diversos aspectos del ORGANISMO del Estado. ESTE *organismo* es el despliegue de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva ...

... precisamente en cuanto se hallan determinados por la *naturaleza del concepto,* lo universal se *genera* en ellos *necesaria* y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción. ESTE ORGANISMO es la *Constitución.*»

Como puede observarse, son dos los sujetos de los que Hegel hace depender las demás determinaciones: <Columna 1.ª):> los «diversos aspectos del organismo» y <columna 2.ª):> el «organismo». En la tercera frase <del texto original, columna 0)> los «aspectos diferentes» son precisados como los «diversos Poderes». La inserción de la palabra «*así*» hace que estos «diversos Poderes» parezcan derivarse de la segunda frase, que trata del organismo como despliegue de la Idea.

A continuación Hegel pasa a hablar de los «diversos Poderes». La propiedad del universal de mantenerse a base de «generarse» constantemente no es nada nuevo, ya que se halla implícita en el carácter de esos poderes como «aspectos del organismo», como aspectos «orgánicos».

22. A continuación la columna 0) reproduce el texto de Hegel, la columna 1) su contenido real, la columna 2) la mistificación de esa realidad.

O, mejor dicho, esta determinación de los «diversos Poderes» no es sino una perífrasis para afirmar que el organismo es «el despliegue de la Idea en sus diferencias», etc.

Idénticas son estas dos frases:

<1.ª)> Este organismo es «el despliegue de la Idea en sus diferencias y en su realidad objetiva»;

<2.ª)> este organismo es «el despliegue de la Idea» en diferencias, en las cuales, «precisamente en cuanto se hallan determinadas por la *naturaleza del concepto*, se *genera* lo universal» (aquí equivalente a la Idea) «necesaria y constantemente, lo mismo que se *mantiene estable* por ser a la vez el presupuesto de su propia producción».

La frase 2.ª) es meramente una explicación más detallada del «despliegue de la Idea en sus diferencias». Hegel no da ni un paso más allá del concepto universal de «la Idea» o a lo sumo del de «organismo» (que propiamente es la idea precisa de que habla. Entonces, ¿qué le autoriza a terminar con la frase: «este organismo es la Constitución»? ¿Por qué no: «este organismo es el sistema solar»? Porque a continuación ha precisado «los diversos aspectos del Estado» como los «diversos Poderes». La frase que hace de «los diversos aspectos del Estado los diversos Poderes» es una verdad empírica y no se la puede hacer pasar por un descubrimiento filosófico ni se deriva en modo alguno de una explanación anterior. Pero desde el momento en que el organismo es determinado como el «despliegue *de la* Idea», en que se habla de las diferencias *de la* Idea» y por último se interpola la concreción «los diversos Poderes», parece como si se hubiese desarrollado un *determinado* contenido. Tras «la convicción recibe en cada caso un contenido particular de los diversos aspectos del *organismo del Estado*» Hegel no debería haber seguido: «*este* organismo», sino «*el* organismo es el despliegue de la Idea», etc. Lo que dice vale al menos de todo organismo y tampoco presenta un predicado que justifique el sujeto «*este*». El verdadero objetivo de Hegel es determinar el *organismo* como la *Constitución.* Pero no hay ni habrá nunca un puente *para* poder pasar *de la idea universal de organismo a la idea precisa de organismo estatal o de Constitución.* La primera frase <columna 0)> habla de «los diversos aspectos del organismo del Estado», que luego son precisados como «los diversos Poderes». Por tanto lo único afirmado es: «*los diversos Poderes del organismo estatal*» o «*el organismo estatal de los diversos Poderes*» *es la* «*Constitución*» del *Estado.* El puente con la «*Constitución*» no parte del «organismo» de *la* Idea o de las «diferencias» de ésta, etc., etc., sino de haber presupuesto el concepto de «diversos Poderes», «organismo *estatal*».

En realidad Hegel no ha hecho otra cosa que disolver la «Constitución» en la abstracta idea general de «organismo»; pero en apariencia y en su propia opinión ha desarrollado algo concreto a partir de la «Idea universal». Al sujeto real de la Idea lo ha convertido en un producto, un predicado de ella.[23] En vez de desarrollar su pensamiento partiendo del objeto, desarrolla el objeto a partir de un pensamiento consumado, que ya ha resuelto sus problemas en el abstracto ámbito de la «Lógica». No se trata de desarrollar una determinada idea, la de la Constitución, sino de establecer la relación entre ella y la Idea abstracta, situando la Constitución como un eslabón en el curriculum de la Idea: palmaria mistificación.[24]

Otra concreción es que los «diversos Poderes» «se hallan determinados por la *naturaleza del concepto*» y por tanto el universal «los produce *necesariamente*». O sea que los diversos Poderes no se hallan determinados por su «propia naturaleza», sino por una ajena. Tampoco la *necesidad* es comprendida a partir de su propio ser y menos aún demostrada críticamente. Por el contrario es la «naturaleza del concepto» quien ha predestinado su suerte, sellada en los sagrados registros de la Santa Casa de la «Lógica». El alma de los objetos —aquí del Estado— se halla lista, predestinada con anterioridad a su cuerpo, que propiamente no es sino apariencia. El «Concepto» es el Hijo en la «Idea» —la cual corresponde a Dios Padre—, el agens, el principio determinante y diferenciador. «Idea» y «Concepto» son aquí abstracciones hipostasiadas.

> § 270. <La Idea del Estado, las instituciones políticas y sus representantes.>
>
> «El fin del Estado es el interés general en cuanto tal y, como éste es la substancia de los intereses particulares, también el mantenimiento de éstos. Tal es 1.°) la *realidad abstracta* o substancialidad del Estado. Pero 2.°) la *necesidad* del Estado, desde el momento en que la substancialidad se dirime en las *diferencias* conceptuales de su campo de acción, diferencias de las que esa substancialidad hace otras tantas

23. «La filosofía especulativa ha incurrido en la misma falta que la teología: convertir las concreciones de la realidad o finitud, por la mera negación de la calidad que las constituye en lo que son, en concreciones, predicados del infinito.» (*Feuerbach* III, pág. 230; *Aportes*, pág. 73.) Cfr. las notas anteriores sobre Feuerbach, sobre todo la nota 18.

24. «El infinito de la religión y la filosofía ni es ni fue nunca otra cosa que algo finito, algo preciso; pero mistificado, es decir algo finito y preciso con el postulado de no ser ni finito ni preciso.» (*Feuerbach* III, pág. 230; *Aportes*, página 73.)

> *firmes* concreciones reales o PODERES. 3.º) Precisamente esa substancialidad no es sino el Espíritu *cultivado,* que se sabe y quiere a sí mismo. Por eso el Estado *sabe* lo que quiere y lo sabe en su *universalidad, pensado.* El Estado obra y actúa con fines conscientes, por principios conocidos y según leyes cuya vigencia no sólo es *objetiva* sino consciente; y, en tanto en cuanto sus actos se refieren a circunstancias y constelaciones reales, proceden por un conocimiento preciso de ellas.»

(Para más adelante, la nota a este parágrafo sobre la relación entre Iglesia y Estado.)[25]

La utilización de estas categorías lógicas merece una atención muy especial.

> <A)> «El FIN del Estado es el INTERÉS GENERAL en cuanto tal y, como éste es la substancia de los intereses particulares, también el mantenimiento de éstos. Tal es 1.º) la *realidad abstracta* o substancialidad del Estado.»

El interés general como tal y como afirmación de los intereses particulares es el *fin del Estado*: tal es la definición abstracta de la realidad y validez del Estado. El Estado no es real sin ese fin. En él tiene el objeto esencial de su voluntad, si bien éste se halla determinado sólo muy en general. De este fin, en cuanto es realidad,[26] deriva su validez el Estado.

25. De hecho el manuscrito de Kreuznach no ha vuelto sobre esta nota, que más que una nota es un gran excurso, acompañado de subnotas hasta un total (incluidos los apuntes, que Marx no conoció) de más de 20 páginas. A su tema se halla dedicada en cambio «La cuestión judía» (infra, pág. 177). La concepción hegeliana de la relación entre religión y Estado es fundamentalmente especulativa: la religión, al tener por contenido la Verdad absoluta, encierra la suprema actitud y convicción subjetivas. Sobre este aspecto especulativo ha vuelto Marx en el III Manuscrito de París (infra, pág. 370). Por lo que respecta al comentario, bastante complicado, que a continuación da Marx del § 270, consta de 4 partes: <A)> (págs. 18-19) desmembra analíticamente el texto de Hegel; <B)> (pág. 20) traduce el lenguaje especulativo a un lenguaje realista; <C)> (páginas 20-21) realiza una crítica sistemática de las mistificaciones del parágrafo; <D)> (págs. 21-22) analiza el papel de las concreciones que Hegel incluye en su discurso especulativo.

26. En Marx literalmente «Sein» (ser); lo traduzco aquí por realidad (concreta) en oposición a idea (abstracta), de acuerdo con el sentido en que Feuerbach empleaba constantemente esta palabra y Marx con él. «Sólo el ser *concreto* es ser.» (*Feuerbach* III, pág. 27; *Aportes*, pág. 37.) Cfr. *Feuerbach* III, págs. 14, 229-230, 237-239; *Aportes*, págs. 23, 72, 80-82. Vid. también en la misma *Filosofía del Derecho,* § 280.

«Tal» (realidad abstracta, substancialidad) «es 2.º) la *necesidad*[27] del Estado, desde el momento en que la substancialidad se dirime en las *diferencias conceptuales* de su campo de acción, diferencias de las que esa substancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales o poderes».

La realidad abstracta, la substancialidad es la *necesidad* del Estado, toda vez que la realidad del mismo se divide en *campos de acción*, cuya *diversidad* se halla determinada por la Razón y cuya concreción es tangible. La realidad abstracta del Estado, su substancialidad, es necesidad, en cuanto que el puro fin del Estado y la pura validez del todo se realizan únicamente en la existencia de los diversos Poderes estatales.

Naturalmente la primera concreción de la realidad del Estado era *abstracta.* El Estado no puede ser considerado como simple realidad, sino como actividad y actividad diferenciada:

«La *realidad abstracta* o substancialidad del Estado [...] es la *necesidad* del Estado, desde el momento en que la substancialidad se dirime en las diferencias conceptuales de su campo de acción, diferencias de las que esa SUBSTANCIALIDAD hace otras tantas *firmes* concreciones reales o poderes.»

Substancialidad implica necesidad, esto es: la substancia se presenta en *realidades* o *actividades* autónomas, pero determinadas por la esencia. Estas abstracciones las puedo aplicar a cualquier realidad. Si comienzo tratando del Estado bajo el esquema de la «realidad abstracta», luego tendré que aplicarle el de «realidad concreta», «necesidad», diferencia realizada.

«3.º) Precisamente esta substancialidad no es sino el Espíritu *cultivado* que se sabe y quiere a sí mismo. Por eso el Estado *sabe* lo que quiere y lo sabe en su *universalidad, pensado.* El Estado obra y actúa con fines conscientes, por principios conocidos y según leyes cuya vigencia no es sólo *objetiva,* sino consciente; y, en tanto en cuanto sus actos se refieren a circunstancias y constelaciones reales, proceden por un conocimiento preciso de ellos.»

27. Según la *Enciclopedia* de Hegel (§ 147) «el concepto de necesidad es muy difícil, porque, aunque es el Concepto mismo, sus factores siguen existiendo como realidades; realidades, que a la vez hay que entender como meras formas, quebradas en sí mismas y transitorias».

<B)> Traduzcamos todo el parágrafo a un lenguaje inteligible. O sea:

1.°) El *espíritu que se sabe y quiere a sí mismo* es la substancia del Estado (el espíritu *cultivado, consciente de sí* es el sujeto y el fundamento, la autonomía del Estado).

2.°) *El interés general y el mantenimiento en él de los intereses particulares* es el fin y contenido universales de este espíritu, la substancia real del Estado, la hechura política del espíritu que se sabe y quiere a sí mismo.

3.°) El espíritu que se sabe y quiere a sí mismo, autoconsciente, cultivado alcanza la *realización* de este contenido abstracto sólo como una actividad diferenciada, como la existencia de *diversos poderes*, como un *poder articulado.*

<C)> Acerca de la exposición que hace hay que notar:

a) Son convertidos en *sujetos*: la *realidad abstracta*, la *necesidad* (o diferencia substancial), la *substancialidad*, en una palabra las *categorías lógicas abstractas.* Cierto que la «realidad abstracta» y la «necesidad» son declaradas realidad y realidad *del* Estado. Pero 1.°) «*ella*», «la abstracta realidad» o «substancialidad», es la necesidad *de él.* 2.°) *Ella* es quien «se dirime en las diferencias conceptuales de su campo de acción», «diferentes conceptuales» de las que «esa substancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales o *Poderes.* 3.°) La «substancialidad» deja de ser tomada como <mera> característica abstracta del Estado, como «*su*» substancialidad, para ser convertida en cuanto abstracta en el sujeto. A fin de cuenta es lo que dice la frase: «precisamente esta *substancialidad* no es sino el Espíritu *cultivado*, que se sabe y quiere a sí mismo.

b) Y a fin de cuentas tampoco se dice: «el espíritu cultivado», etc., «es la substancialidad», sino al contrario: «la substancialidad es el espíritu cultivado», etc. De modo que el espíritu se convierte en el predicado de su predicado.

c) Después que la substancialidad ha sido determinada 1.°) como fin universal del Estado, luego 2.°) como los diversos Poderes, es determinada, 3.°) como el Espíritu cultivado, que se sabe y quiere a sí mismo, como el Espíritu *real.* El verdadero punto de partida, el espíritu que se sabe y quiere a sí mismo, sin el cual el «fin del Estado» y los «Poderes del Estado» serían vanas ilusiones, existencias vacías e incluso un imposible, se presenta ahora como el *último* predicado de la substancialidad, la cual ya antes se hallaba determinada como *fin universal* y como los *diversos Poderes.* Si se hubiese partido del *espíritu real*, el «fin general» sería su contenido, los diversos Poderes su forma de realizarse y su

existencia *real* o *material*; entonces la realidad de ésta habría tenido que ser desarrollada a partir de la naturaleza de ese fin. Al haber partido en cambio de la «Idea» o la «Substancia» como el sujeto, como la esencia real, el *sujeto real* aparece sólo como el último predicado del predicado abstracto.

El «fin del Estado» y los «Poderes del Estado» se hallan mistificados por el hecho de que a su existencia real, el «espíritu *cultivado*, que se quiere y sabe a sí mismo», le parecen «formas en que existe» la «substancia» y además formas separadas de su existencia real.

d) El contenido concreto, la particularidad real se presenta como algo formal, y la determinación formal, totalmente abstracta, como el contenido concreto. La esencia de las concreciones del Estado no consiste en que lo sean, sino en que, una vez en forma abstracta, se les puede considerar como determinaciones lógico-metafísicas. Lo que verdaderamente interesa <a Hegel> no es la filosofía del Derecho, sino la Lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica.[28]

<D)> 1.°) El interés universal y en él el mantenimiento de los intereses particulares, como *fin del Estado*;

2.°) los diversos Poderes, como realización de este fin del Estado;

3.°) el espíritu cultivado, consciente de sí, que quiere y actúa, como el *sujeto* del fin y de su realización:

Estas tres concreciones del Estado se hallan asumidas extrínsecamente, son hors d'oeuvres. Su sentido filosófico es el sentido lógico que cobra en ellas el Estado:

1.°) el Estado es realidad abstracta o substancialidad;

2.°) su condición de substancia <(predicado)> se convierte en la de necesidad, en realidad substancial <(sujeto)>;

3.°) la realidad substancial es verdaderamente *concepto, subjetividad.*

Si prescindimos de las concreciones, que podrían haber sido perfectamente sustituidas por las de otro campo —por ejemplo, la Física— y por consiguiente son secundarias, nos encontramos frente a un *capítulo de la <Ciencia de la> Lógica.*

28. Feuerbach había insistido en este carácter dominante de la lógica hegeliana (*Feuerbach* III, págs. 237-238, 26-36; *Aportes*, págs. 80-81, 35-46).

La substancia tiene que «dirimirse en las diferencias conceptuales <...> de las que esa substancialidad hace otras tantas *firmes* concreciones reales». Esta frase pertenece en esencia a la <«>Lógica<»> y se halla lista antes de la <«>Filosofía del Derecho<»>. Lo que pertenece a ésta, a la empiría política, es el paréntesis que presenta estas «diferencias conceptuales» como diferencias «de la actividad del Estado» y las «firmes concreciones» como «Poderes» del Estado. Toda la «Filosofía del Derecho» no es más que un paréntesis de la «Lógica». Está claro que el paréntesis no pasa de un hors d'oeuvre del auténtico desarrollo. Cfr., por ejemplo, pág. 347 [§ 270, Apéndice] <sobre la separación de la Iglesia y el Estado como origen del Estado moderno y condición del progreso histórico>:

> «La necesidad consiste en que, hallándose el todo distribuido en las diferencias del concepto, resulte de esta distribución una calidad firme y estable, que, en vez de fosilizarse, se reproduzca constantemente en su propia disolución.»

> Cfr. también la <«Ciencia de la>Lógica<», libro 3.º, secc. 1.ª, cap. 3. C (comienzo)>.

> § 271 <Clasificación del Derecho constitucional.> «La Constitución es *por de pronto* la organización del Estado y el proceso *inmanente* de su vida orgánica. En esta inmanencia el Estado diferencia sus componentes y los despliega como *realidades de por sí.*

> *Por otra parte* el Estado, como individualidad, es unidad *exclusiva.* Por tanto hace referencia a *otros,* volviendo así su diferenciación *hacia fuera.* En este sentido convierte en su interior sus diferencias reales en diferencias ideales.»

> *Apéndice:* «El Estado interior en cuanto tal es el PODER CIVIL y su orientación exterior el PODER MILITAR; pero éste es también un aspecto preciso dentro del mismo Estado.»

I. La Constitución interna en sí misma

> <*Introducción:* La Constitución en general. §§ 272-274.>

> § 272 <Los diversos Poderes como unidad y totalidad.>

> «La Constitución es racional en tanto en cuanto el Estado diferencia y precisa inmanentemente sus instancias *de acuerdo con la naturaleza del concepto.* Y esto tiene que ocurrir de modo que *cada uno* de estos *Poderes* sea por sí mismo la *totalidad,* conteniendo en sí la presencia y acción de los otros factores y manteniéndose en su pura idealidad como *una* totalidad *individual,* puesto que expresa la diferencia del Concepto.»

O sea que la Constitución es racional en tanto en cuanto sus elementos pueden ser reducidos a factores lógicos abstractos. No es la específica naturaleza del Estado quien tiene que dirigir la diferenciación y concreción de su actividad, sino la naturaleza del Concepto, motor mistificado del pensamiento abstracto. La razón de la Constitución es por tanto la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En vez del concepto de Constitución nos encontramos con la constitución del concepto. El pensamiento no se rige por la naturaleza del Estado; es el Estado quien se rige por un pensamiento prefabricado.

> § 273. <Los tres poderes.> «El Estado político se dirime así» (¿cómo así?) «en sus diferencias substanciales:
>
> a) el poder de determinar y establecer lo universal: *Poder Legislativo*;
>
> b) la subsunción bajo lo general de los terrenos *especiales* y casos particulares: *Poder Ejecutivo*;
>
> c) la SUBJETIVIDAD como última decisión: la *Corona*. Ella reúne los diversos Poderes en la unidad de un individuo, constituyendo así la culminación y punto de partida del todo: la *monarquía constitucional.*»

Examinemos primero en detalle el desarrollo de esta división, antes de dedicarnos a ella como tal.

> § 274. <La Constitución y el grado de desarrollo de un pueblo.> «El ESPÍRITU no es EN LA REALIDAD sino lo que él sabe que es, a la vez que, como Espíritu de un pueblo, el Estado es la ley *que impregna toda su condición,* las costumbres y conciencia de sus individuos. De ahí que la Constitución de cada pueblo dependa absolutamente de la FORMA Y NIVEL ADQUIRIDOS POR SU CONSCIENCIA DE SÍ. De ésta depende su libertad subjetiva y con ella la REALIDAD DE LA CONSTITUCIÓN. ... Por eso todo pueblo tiene la Constitución que le corresponde y conviene.»

Lo único que se desprende del raciocinio de Hegel es que un Estado en el que «la forma y nivel adquiridos por su consciencia de sí» se hallen en contradicción con la «Constitución», no es verdaderamente un Estado. El que una Constitución producto de una conciencia pasada pueda convertirse en cadena opresora para una conciencia avanzada, etc., etc., no es más que una trivialidad. Lo que habría que concluir es simplemente la exigencia de una Constitución, cuyo carácter y principio inmanentes fueran a avanzar junto con la conciencia, con el hombre

real. Y esto sólo es posible una vez que el «hombre» se ha convertido en el principio de la Constitución.[29] En esto Hegel es un *sofista.*

a) *La Corona*

§ 275. <La Corona como totalidad de los tres factores.> «La Corona encierra en sí misma los tres factores de la totalidad [(§ 272)]: la *generalidad* de la Constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *especial* con lo general, y el factor de la última *decisión* como la *autodeterminación*, a la que todo lo demás se reduce y de donde comienza su realidad. En esta autodeterminación absoluta consiste el PRINCIPIO ESPECÍFICO de la Corona como tal. Es lo primero que debe ser desarrollado.»

Lo único que a primera vista significa el comienzo de este párrafo es que la Corona consta de «la generalidad de la Constitución y de las leyes», así como de la *deliberación* o relación de lo *especial* con lo *general*; la Corona no se halla fuera de la generalidad de la Constitución y las leyes, siempre y cuando se entienda por Corona un monarca (constitucional).

Pero lo que realmente le interesa a Hegel es sólo la «generalidad de la Constitución y de las leyes»; en ella consisten para él la Corona y la

29. «El hombre, que es —y lo sabe— la esencia de la Naturaleza, consciente de sí, la esencia de la historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión; el hombre, que es —y lo sabe— la identidad real (no la imaginaria) y absoluta de todas las antítesis y contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; ese hombre sabe que la esencia panteísta desgajada del hombre por los filósofos —o, mejor dicho, teólogos— especulativos, objetivizada como una esencia abstracta, no es otra cosa que la propia esencia humana, indeterminada, pero capaz de infinitas concreciones.» (*Feuerbach*, pág. 240; *Aportes*, pág. 83. Ahí mismo —pág. 242, respect. 85— Feuerbach lo aplica al § 190 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.) El recurso a «el hombre» parece así mismo metafísico dada su indeterminación. Pero en Feuerbach —y esto debe ser tenido en cuenta también cuando Marx habla en estos términos— «el hombre» no tiene el sentido de un concepto sino de la «especie humana». Es decir, cada hombre —a diferencia de los animales— es capaz de hallarse a la altura de su especie, de reflexionarla y apropiarla enriqueciéndose con todo su contenido; tal sería el objetivo de la «nueva filosofía» (*Feuerbach* III, págs. 10, 14; *Aportes,* págs. 19, 23). Las formulaciones más contundentes sobre este tema se hallan en los *Principios de la filosofía del futuro* (*Feuerbach* III, pág. 262; *Aportes*, pág. 105) y han influido perceptiblemente los *Manuscritos de París.* Cfr. asimismo el comienzo de la «Introducción» a *La esencia del Cristianismo,* e infra, nota 119.

soberanía del Estado. En consecuencia sería injusto convertir la *Corona* en *sujeto*: la Corona podría ser entendida como el poder del monarca, pareciendo como si éste fuese señor de *este* factor, su sujeto. Pero atendamos primero a lo que Hegel presenta como «*el principio específico de la Corona como tal*»: «el elemento de la última *decisión* como la *autodeterminación,* a la que todo lo demás se reduce y de donde comienza su realidad» <o, en una palabra>, esta «autodeterminación absoluta».

Lo único que Hegel dice aquí es que la voluntad *real*, o sea *individual*, es la Corona. Según el § 12:

> «cuando... la voluntad se da la forma de la individualidad [...], es resolutiva y sólo como tal es REAL»;

en tanto en cuanto este factor de la «última decisión» o de la «absoluta autodeterminación» se halla separado de la «generalidad» del contenido y de la especificidad de la deliberación, es *voluntad real* como *arbitrariedad.* Dicho de otro modo: «la *arbitrariedad* es la Corona», o bien: «la Corona es la arbitrariedad».

> <1. La soberanía como personalidad del Estado. §§ 276-278.>
>
> § 276. <Carácter derivado de todos los Poderes y funciones del Estado.> «<...> La característica fundamental del Estado político es la unidad substancial, es decir la *idealidad* de sus elementos. En ella.
>
> α) la diversidad de los Poderes y asuntos del Estado se encuentra tan superada como conservada. Pero sólo se halla conservada, en cuanto no se justifican independientemente, sino única y exclusivamente según lo *determine* LA IDEA DEL TODO; en cuanto proceden DE SU PODER y son sus miembros fluidos, que a la vez tienen en él su simple identidad.»
>
> *Apéndice:* «Esta idealidad de los factores corresponde a lo que es la vida en el cuerpo orgánico.»

Evidentemente Hegel habla sólo de la idea de los «diversos Poderes y asuntos»... Su justificación no puede ir más allá de lo determinado en la idea del todo; simplemente tienen que «proceder de su poder». Este *tienen* se halla en la idea *de organismo.* Pero lo que tendría que haber sido explicado es cómo se realiza. Y es que en el Estado tiene que imperar una *razón consciente*; la necesidad *substancial*, meramente interior y por tanto meramente extrínseca, coordinación casual de los «poderes y actividades», no puede pasar por lo racional.

§ 277. <Carácter derivado del ejercicio del poder en el Estado.> «β) Los asuntos e instancias específicos del Estado le *pertenecen* como *sus* factores esenciales que son. Su vinculación con los *individuos* que los administran y ejercen no depende de la personalidad aparente de éstos, sino sólo de su condición general y objetiva; de ahí que tal vinculación a la personalidad particular como tal sea extrínseca y accidental. Por eso los asuntos y Poderes del Estado no pueden ser propiedad privada.»

Una vez que los asuntos y campos de acción *particulares* son designados como actividades e instancias *del Estado, asuntos de Estado y poder político*, es evidente que no son *propiedad privada* sino *propiedad estatal.* Esto es una tautología.

Las actividades e instancias del Estado dependen de sus individuos (sólo a través de ellos obra el Estado); pero no del individuo como realidad *física* sino *estatal*, en su *condición política.* Por eso es ridículo que Hegel *las* presente en una «vinculación» «*extrínseca y accidental*» «a la personalidad particular *como tal*».[30] Esa vinculación es por el contrario *substancial*, se basa en una cualidad esencial del individuo, las instancias y asuntos del Estado son su resultado natural. El absurdo proviene aquí de que Hegel los entiende como algo abstractamente independiente y contrapuesto a la individualidad particular, olvidando que ésta es humana y los asuntos e instancias del Estado son funciones humanas. Hegel olvida que la esencia de la «personalidad particular» no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino en su *ser social*, y que los asuntos del Estado, etc. no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre. Por tanto es evidente que los individuos, en cuanto representan los asuntos y poderes del Estado, son considerados desde el punto de vista social y no privado.

§ 278. <El Estado como sujeto de la soberanía.> «La soberanía del Estado consiste en ambas características <α) y β)>, de modo que sus asuntos e instancias específicos carecen de autonomía y estabilidad sea <α)> de por sí, sea <β)> en cuanto voluntad particular de los individuos; su última raíz se halla por el contrario en la UNIDAD DEL ESTADO como la SIMPLE IDENTIDAD de los individuos.»

<*Nota:* Distinción entre soberanía y arbitrariedad.> «Despotismo designa toda situación sin ley, en que la voluntad particular como tal, sea de un monarca o de un pueblo, [...] pasa por ley o más bien

30. Cfr. infra, págs. 380-381.

> la suplanta. En cambio la soberanía —precisamente en la situación legal, constitucional— representa el factor de la idealidad de los diversos ámbitos y asuntos, haciendo de cada uno de ellos no algo independiente, autónomo en sus fines como en su modo de obrar y abismado en sí mismo, sino algo que en estos fines y formas de obrar recibe su determinación y depende del *fin del todo* (fin que ha venido siendo llamado, con una expresión general y bastante vaga, el *bien del Estado*).
>
> Tal idealidad se presenta en dos formas: <1.ª)> En tiempo de *paz* los diversos ámbitos y asuntos se ocupan de cumplir satisfactoriamente su cometido particular; el que su egoísmo se *convierta* en una aportación a la conservación recíproca y del todo se debe en parte simplemente a una inconsciente *necesidad* objetiva, en parte ciertamente a una *intervención directa* desde arriba, que le reduce y limita constantemente al fin del todo <(§ 289)> además de intimarle prestaciones directas para el mismo. <2.ª)> En cambio en un *estado de emergencia,* sea interior o exterior, es la soberanía el lugar en que ese IDEALISMO alcanza su realidad CARACTERÍSTICA. El organismo, que en el punto anterior <(1.ª)> se apoyaba en sus particularidades, se concentra ahora en el concepto simple de esa soberanía, a la vez que se le confía a ésta la salvación del Estado sacrificando esas particularidades, que por lo demás son justificadas.»

Es decir, que este idealismo no se halla desarrollado en un sistema consciente, racional. En tiempo de *paz* se presenta o como una imposición meramente externa, realizada por «intervención directa desde arriba» sobre el poder dominante, la vida privada, o bien como resultado ciego e inconsciente del egoísmo. Este idealismo tiene su «realidad característica» únicamente en «estado de guerra o emergencia».[31] Por consiguiente su esencia se expresa aquí en la forma de «situación de guerra o emergencia» del Estado como realmente existe, mientras que su situación de *paz* es precisamente la de la guerra y la miseria del egoísmo.

La *soberanía*, el idealismo del Estado, existe por tanto sólo como unidad *interna*, como *Idea.* Y como la Idea es lo único importante, también Hegel se conforma. O sea que por una parte la soberanía existe sólo como *substancia inconsciente y ciega.* En seguida nos será presentada su otra realidad.

31. En este párrafo Hegel habla sólo de «emergencia» y no de «guerra». Pero Marx interpreta correctamente el pensamiento de Hegel de acuerdo por ejemplo con el § 324 de la misma *Filosofía del Derecho.*

<2. El principio monárquico: la personalidad del **Estado como** *una* persona.>

<0)> § 279. «La soberanía —por de pronto mero pensamiento *general* de esa idealidad— *existe* sólo como *subjetividad* consciente de sí y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la individualidad del Estado, sólo por eso es *uno*. Pero la subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto*; la personalidad, como *persona*. Y una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto <(cfr. § 275)> dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia*. Por eso el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca*.»

1.ª) La soberanía —por de pronto mero pensamiento *general* de esa idealidad— existe sólo como *subjetividad* CONSCIENTE DE SÍ [...]

La subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto*; la PERSONALIDAD como *persona*. <...> Una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto [...] dispone conscientemente de su configuración real y propia.»

2.ª) «La soberanía <...> existe sólo como [...]

la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la individualidad del Estado, sólo por eso es *uno* [...]

(y una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia*). POR ESO el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca*.»

<1.ª)> Lo único que quiere decir la primera frase es que el pensamiento general de esta idealidad —pensamiento cuya triste existencia acabamos de ver— tendría que ser la obra consciente de los sujetos y existir como tal en y para ellos.

Si Hegel hubiese partido de los sujetos reales como base del Estado, no le habría hecho falta que éste se subjetivara místicamente. Hegel dice: «Pero la subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto*; la personalidad, como *persona*». También esto es una mistificación. La subjetividad pertenece al sujeto y la personalidad a la persona. Hegel, en vez de verlas como predicado de sus sujetos, independiza los predicados y hace que luego se transformen místicamente en los sujetos de sus sujetos.

La existencia de los predicados es el sujeto. Por tanto, <según Hegel,> no hay más sujetos que la existencia de la subjetividad, etc. Hegel independiza los predicados, los objetos, pero separándolos de su independencia real, de los sujetos. Por tanto el sujeto real aparecerá como resultado, cuando lo que hay que hacer es partir del sujeto real y atender a su objetivación. La substancia mística se convierte en el sujeto real y el sujeto real parece otro, un factor de la substancia mística. Porque Hegel parte de los predicados de la características general en vez de partir del ens real (ὑποκείμενον, sujeto) y porque le sigue haciendo falta algo en que apoyar esa característica, precisamente por eso se convierte la idea mística en ese apoyo. El dualismo de Hegel consiste aquí en que lo universal no es visto como esencia real de lo finito y real, es decir existente y concreto; o, dicho de otro modo, el ens real no es tomado como el *verdadero sujeto* del infinito.

De este modo la soberanía, la esencia del Estado, comienza siendo vista y objetivada como un ser autónomo. Después, claro está, este ser objetivo tiene que volver a convertirse en sujeto. Pero éste se presenta entonces como una autoemanación de la soberanía, cuando ésta no es más que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado.

Prescindiendo de este defecto fundamental en el desarrollo, examinemos la primera frase del parágrafo. Tal como está, no significa más que: la soberanía, el idealismo del Estado como persona, como «sujeto», existe evidentemente en forma de muchas personas, muchos sujetos, ya que ninguna persona individual agota el ámbito de la personalidad, ni ningún sujeto aislado el de la subjetividad. ¡Y qué idealidad del Estado iba a ser la que en vez de estar formada por la consciencia real de los ciudadanos, alma común del Estado, consistiría en *una* persona, *un* sujeto! Es todo lo que dice la primera frase de Hegel. Pero pasemos a la segunda, que se halla entreverada con la primera. En ella Hegel trata de presentar al monarca como el «hombre-dios» real, como la *encarnación* real de la Idea.

<2.ª)> «La soberanía ... *existe* sólo ... como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una concreción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la INDIVIDUALIDAD del Estado, sólo por eso es *uno.* ... Una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de su configuración *real* y *propia.* POR ESO el factor absolutamente decisivo dentro del todo no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca.*»

Ya antes hemos llamado la atención sobre este texto. El factor de la resolución, de la decisión arbitraria por determinada es la *Corona* <como representante> de la *voluntad* en general. La idea de la *Corona,* como Hegel la desarrolla, no es más que la *idea* de la *arbitrariedad*, de la *decisión* de la voluntad.

Sólo que Hegel había concebido la soberanía como idealidad del Estado, como la determinación real de las partes por la idea del todo, mientras que ahora la convierte en la «autodeterminación *abstracta* de la voluntad; en este sentido es una concreción *infundada,* ya que la misma decisión es el último fundamento. En esto consiste la *individualidad* del Estado».

Antes había hablado de la subjetividad <ideal>, ahora habla de la individualidad <real>. El Estado como soberano tiene que ser *uno, Un individuo*, poseer individualidad. Pero al Estado el ser *uno* «no» le viene sólo de aquí, de esta individualidad; la individualidad no es más que la componente *natural* de su unidad, la *concreción natural* del Estado. «*Por eso* el factor absolutamente decisivo <...> no es la individualidad sin más, sino Un individuo, el *monarca.*» ¿Por qué? Porque «una vez que la Constitución ha alcanzado su racionalidad real, cada uno de los tres factores del concepto dispone *conscientemente* de *su* configuración *real*, diferenciada». La «singularidad» es un factor del concepto; pero no basta para constituir *Un individuo.* ¿Y qué Constitución sería una que presentase universalidad, particularidad, individualidad cada una con «*su* configuración *real*, independiente»? Pase incluso la clasificación de Hegel, ya que de lo que se trata no es de una abstracción, sino del Estado, de la sociedad. ¿Qué se seguiría de ahí? El ciudadano, en tanto en cuanto determina lo general, es legislador; en tanto en cuanto decide lo singular, queriendo *realmente*, es soberano. ¿Qué sentido iba a tener la frase: *la individualidad de la voluntad del Estado* es «un *individuo*», o sea un individuo especial, distinto de todos? También la *universalidad*, la legislación dispone «conscientemente de su configuración real y propia». ¿Habría que deducir por eso que «la legislación son estos individuos particulares»?

La gente corriente:	*Hegel:*
2.º) El monarca tiene el poder soberano, la soberanía.	2.º) La *soberanía* del Estado es el monarca.
3.º) La soberanía hace lo que quiere.	3.º) La soberanía es «la *autodeterminación* abstracta de la voluntad; en este sentido es una convicción infundada, ya que la misma decisión es el último fundamento».

Todos los atributos del monarca constitucional en la Europa actual los convierte Hegel en absolutas autodeterminaciones *de la voluntad.* En vez de decir que la voluntad del monarca es la última decisión, dice que el monarca es la última decisión de la voluntad. La primera frase sería empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico.

Hegel mezcla y confunde ambos sujetos: la soberanía «como subjetividad consciente de sí» *y* la soberanía «como la autodeterminación <...> *infundada* de la voluntad», como la voluntad individual. De este modo consigue destilar el resultado de la «Idea» como «*Un* individuo».

Es evidente que la subjetividad consciente de sí tiene que querer también *realmente*, como singular, como individuo. Pero ¿quién ha dudado nunca de que el Estado obra a través de los individuos? Aunque Hegel querría mostrar que el Estado necesita *un* individuo como representante de su unidad individual, no consiguió deducir el *monarca.* Retengamos como único resultado *positivo* de este parágrafo lo siguiente:

El *monarca* es dentro del Estado el factor de la *voluntad individual,* de la autodeterminación infundada, del capricho.

La nota que Hegel adjunta a este parágrafo es tan interesante, que tenemos que detenernos en ella.

> <§ 279. *Nota.* El monarca constitucional como perfecta personalidad concreta del Estado.> «El desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del simple concepto ... presenta la siguiente característica: uno y el mismo concepto —en este caso la VOLUNTAD—, que al comienzo, por ser el comienzo, es abstracto, conserva su identidad, eso que a la vez —precisamente por obra y gracia del mismo concepto— se van condensando sus concreciones; y finalmente adquiere de este modo un contenido concreto. Así ocurre con uno de los factores fundamentales: la personalidad inicialmente —en el Derecho como aparece a simple vista— abstracta se ha ido configu-

rando a través de sus diversas formas de subjetividad, hasta ser ahora —en el Derecho absoluto, el Estado, objetividad perfectamente concreta de la voluntad— la *personalidad del Estado,* su *certeza de sí mismo,* última instancia, que supera todas las particularidades en la simple identidad, corta el siempre indeciso cálculo de pros y contras y los *decide* con el *yo quiero,* comenzando así toda acción y realidad.»

Por de pronto no es «característica de la ciencia» que el concepto fundamental de la cosa se repita constantemente.

Además aquí no ha ocurrido ningún *progreso.* La *personalidad abstracta* era el sujeto del Derecho abstracto; variar, no ha variado, sino que vuelve a aparecer como *personalidad abstracta* en la *personalidad del Estado.* Hegel no debería haberse sorprendido de que la *persona real* —y las personas constituyen el Estado— reaparezca constantemente como la esencia de éste. Tendría que haberse sorprendido de lo contrario y, más todavía, de que la persona reaparezca como persona política con la misma mísera abstracción en que apareció como persona del Derecho privado.[32]

Hegel define aquí al monarca como «la personalidad del Estado, su certeza de sí mismo». El monarca es la «soberanía personificada», la «soberanía hecha carne», la conciencia palpable del Estado. Con ello quedan excluidos todos los demás de esta soberanía, de la personalidad y de la conciencia del Estado. Pero a la vez Hegel es incapaz de dar a esta «Souveraineté Personne» otro contenido que el «quiero», el factor de la arbitrariedad en la voluntad. La «razón del Estado», la «conciencia del Estado» es una persona empírica «única» con exclusión de todas las otras; pero esta razón personificada carece de todo otro contenido que la abstracción del «quiero». L'État c'est moi.

<Nota (prosigue). La persona como verdad de la personalidad.> «Pero ADEMÁS la personalidad y subjetividad, como infinito referido a sí mismo, nunca es capaz simplemente más que de *verdad,* a saber su

32. «La filosofía especulativa ha cristalizado teóricamente esta separación del hombre de sus propias cualidades esenciales, divinizando así como esencias autónomas cualidades puramente abstractas. ... En realidad, cuando se habla del ciudadano, el sujeto, el miembro de una familia, la persona, no se habla nunca más que de *uno* y el *mismo* ser, el hombre, sólo que cada vez en otro sentido, en otra calidad.» (*Feuerbach* III, pág. 242; *Aportes,* pág. 85.) Donde están los puntos suspensivos, Feuerbach comenta un texto de la Filosofía del Derecho hegeliana. Pero Feuerbach se enfrenta al Estado prusiano exigiendo su reducción «al hombre»; Marx en cambio enfoca el problema en la forma directamente política de una democracia radical. Cfr. supra, notas 29 y 13.

próxima verdad inmediata como persona, sujeto consciente de sí, es decir *uno* por antonomasia.»

Resulta obvio que, siendo personalidad y subjetividad meros predicados de la persona y el sujeto, no existan más que como persona y sujeto (y que la persona sea *una*). Pero Hegel habría tenido que añadir que el *uno* sólo existe de verdad como *muchos unos.* El predicado, la esencia no agota nunca los ámbitos de su existencia en *un uno*, sino *en los muchos unos.*

Hegel, por el contrario, concluye:

<Nota (prosigue).> «La personalidad del Estado existe en la realidad sólo como una *persona,* el *monarca.*»

O sea, como la subjetividad sólo es real en cuanto sujeto y el sujeto sólo en cuanto uno, la personalidad del Estado sólo es real como una persona. ¡Vaya una conclusión! Con el mismo derecho podría concluir Hegel: como cada hombre es uno, la especie humana consta de un único individuo.

<Nota (prosigue).> «Personalidad expresa el concepto como tal, persona contiene ADEMÁS la realidad del concepto, y sólo esta concreción convierte el concepto en IDEA, verdad.»

Cierto que la *personalidad* es mera abstracción sin la persona; pero la persona no es más que la *Idea real* de la personalidad en su existencia como especie, *como las personas.*

<Nota (prosigue). La persona jurídica como abstracción.> «Una persona *moral* —como se suele decir—, sea sociedad, municipio o familia, por concreta que sea de suyo, contiene la personalidad sólo como un factor abstracto; la personalidad no ha alcanzado en ella su verdadera existencia. En cambio el Estado es precisamente una totalidad, en la que los factores del concepto cobran otra realidad según la verdad característica de cada uno de ellos.»

En estas líneas reina una gran confusión. La persona *moral* —sociedad, etc.— es calificada de abstracta y junto con ella lo son precisamente las configuraciones de la especie <humana> en las que la *persona real* da cuerpo a su contenido real, se objetiva y abandona la abstracción de «persona quand même». En vez de reconocer esta *realización* de la persona como lo más concreto, Hegel asigna al Estado el privilegio de

que un «factor del concepto», la «individualidad», alcance una «existencia» mística. Lo racional no consiste en que la razón de la persona real llegue a ser realidad, sino en que lo logren los factores del concepto abstracto.[33]

<Nota (prosigue). Originariedad de la Corona.> «El concepto de monarca es el más difícil para el raciocinio —es decir, para la forma de pensar del entendimiento reflexivo—, pues ésta no supera la atomización de las concreciones y por tanto tampoco sabe más que de razones, puntos de vista parciales y *deducción* por razones. Así expone la dignidad del monarca como algo *derivado* no sólo formal, sino esencialmente, cuando la verdad es que el concepto no consiste en ser algo derivado sino *único comienzo de sí mismo.* Por eso la opinión que se halla más cerca» (¡sin duda!) «de la verdad es la que tiene el derecho del monarca por fundado en la autoridad divina; y es que en ésta se encierra el carácter absoluto de ese derecho.»

«Único comienzo de sí mismo» lo es en cierto modo todo lo que existe necesariamente: el piojo del monarca como el monarca mismo. O sea que con esto Hegel no ha dicho nada específico sobre él. Pero en el caso de significar algo que distinga específicamente al monarca de todos los otros objetos de la ciencia y de la filosofía del Derecho, entonces se trata de una auténtica bufonada; sólo sería correcto en el sentido de que la «Idea = *una* persona» sólo se puede deducir con la imaginación y no con raciocinios.

<Nota (prosigue). La soberanía del pueblo como soberanía exterior e interior.> «*Soberanía del pueblo* puede significar que un pueblo es independiente *de cara al exterior* y constituye un Estado propio», etc.

Esto es una trivialidad. Si «el monarca» es la «soberanía real del Estado», también hacia fuera tendría que poder valer por un «Estado autónomo» incluso sin el pueblo. Pero el monarca es soberano en cuanto representa la unidad del pueblo, de modo que por sí mismo no es más que representante, símbolo de la soberanía popular. La soberanía del pueblo no viene de él, sino a la inversa, él de ella.

<Nota (prosigue).> «Así mismo puede decirse que la *soberanía interna* radica en el pueblo, siempre y cuando se hable sólo del *todo,*

33. «Lo único que alcanza Hegel es ... una existencia y realidad imaginaria. ... Hegel convierte las cosas en meros pensamientos.» (*Feuerbach* III, pág. 237; *Aportes*, pág. 80.)

exactamente como ya quedó mostrado (§ 277, 278) que al *Estado* es a quien le corresponde la soberanía.»

¡Como si hubiese otro Estado real que el pueblo! El Estado es una abstracción. El pueblo es lo único concreto. Y llama la atención el que Hegel atribuya sin reparos a algo abstracto una cualidad viva como la soberanía, cuando sólo se la atribuye a lo concreto con reparos y cláusulas.

> <Nota (prosigue). La desaforada noción de pueblo.> «La soberanía del pueblo puede ser entendida en cambio por *oposición a la soberanía presente en el monarca,* y tal es el sentido ordinario, en el que modernamente se ha empezado a hablar de soberanía popular. Tomada en este sentido es uno de esos pensamientos confusos, apoyado en la *desaforada* noción de *pueblo.*»

Los «pensamientos confusos» y la «noción *desaforada*» corresponden en este caso sola y exclusivamente a Hegel. Sin duda, una vez que la soberanía se halla *presente* en el monarca, sería un disparate ponerse a hablar de otra soberanía antagónica en el pueblo; y es que el mismo concepto de soberanía implica que su existencia no puede ser doble, cuánto menos antagónica. Pero:

1.°) la cuestión es precisamente si no será una ilusión esa soberanía acaparada por el monarca. Soberanía del monarca o del pueblo: «that is the question»;

2.°) además se puede hablar de una soberanía popular *por oposición a la soberanía presente en el monarca.* Sólo que entonces no se trata de *una y la misma soberanía* presente en dos partes, sino de dos *concepciones de la soberanía radicalmente opuestas*, la primera sólo realizable en un *monarca*, la otra en un *pueblo.* Es como cuando se pregunta: ¿quién es el soberano, Dios o el hombre? Una de ambas respuestas es falsa, a pesar de ser también real.

> <Nota (prosigue).> «*Una vez que se prescinde* del monarca y CON ÉL de la *articulación* del todo, vinculada al monarca necesaria y directamente, el pueblo es la masa informe; ya no constituye un Estado ni posee *ninguna* de las características propias exclusivamente de un todo *intrínsecamente diferenciado*: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, Cortes, etc. <En cambio> desde el momento en que aparecen en un pueblo estos factores que tocan a la organización, a la vida estatal, cesa de ser esa abstracción indiferenciada, que designa la noción meramente general de pueblo.»

Este párrafo es una tautología. Si un pueblo tiene un monarca y su articulación <política> se halla vinculada a éste necesaria y directamente, o sea si se halla organizado como monarquía, claro que se convertirá en una masa informe y una noción meramente general, en cuanto se le saque de esta articulación.

> <Nota (prosigue). La república es un régimen superado.> «Si por soberanía popular se entiende la forma de la *república* y más concretamente la democracia [...] entonces [...] esta opinión no puede sostener la confrontación con la Idea desarrollada.»

En efecto, esto es así siempre y cuando de la democracia no se tenga más que una «opinión» y no una «Idea desarrollada».

La democracia es la verdad de la monarquía; la monarquía no es la verdad de la democracia. Sólo si la monarquía es inconsecuente consigo misma, puede ser democracia; en la democracia el factor monárquico no es una inconsecuencia. La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí. En la democracia ningún factor recibe otro significado que el propio; todos ellos son en la realidad puros factores del «demos» total. En la monarquía una parte determina el carácter del todo; la Constitución entera tiene que acomodarse a ese punto invariable. La democracia es el género constitucional, la monarquía una especie y además mala. La democracia es contenido y forma; la monarquía, que *se presenta* como una forma, falsea el contenido.

En la monarquía el todo, el pueblo, se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución; en la democracia la *Constitución misma* se presenta solamente como *una* determinación y, más precisamente, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* descifrado de todas las Constituciones.[34] Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y esto en una forma *subjetiva*, real y no sólo objetiva, *de suyo*; la Constitución es sentada como obra *del pueblo*. La Constitución aparece como lo que es, libre producto del

34. «Todo lo que en el sentido de la especulación y religión hiperfísica, trascendente no significa sino algo secundario, subjetivo, un medio, un órgano, significa en el sentido de la verdad lo primitivo, la esencia, el objeto mismo.» (*Feuerbach* V, págs. 26-27; *La esencia del Cristianismo,* Introducción, parte 1.ª) «La nueva filosofía no es una cualidad abstracta más ... sino ... el hombre que es y se sabe ... la esencia de la historia, de los Estados.» (*Feuerbach* III, pág. 240; *Aportes,* pág. 83.)

hombre. También de la monarquía constitucional se podría decir en cierto modo lo mismo; pero la democracia se distingue aquí específicamente, porque en ella la *Constitución* nunca es más que *un* factor de la existencia de un pueblo: la *Constitución política* no forma por sí sola el Estado.

Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo la Constitución. La relación de la democracia con todas las otras formas del Estado es semejante en cierto modo a la del Cristianismo con todas las otras religiones. El Cristianismo es la religión κατ' ἐξοχήν, *la esencia de la religión*, el hombre deificado como una religión *especial*).[35] Del mismo modo la democracia es la *esencia de toda Constitución,* el hombre socializado como una Constitución *especial.* La relación de la democracia con los otros Regímenes es la del género con sus especies, sólo que aquí el género mismo aparece como existencia y por tanto, frente a las especies que no corresponden a la esencia, como especie *particular.* Todas las otras formas de Estado son el Antiguo Testamento de la democracia. <En la democracia> el hombre no existe para la ley, sino que la ley existe para el hombre, es la *existencia del hombre*; en cambio en las otras formas de Estado el hombre es la *existencia de la ley.* Tal es el distintivo esencial de la democracia.

Todos los otros *regímenes* juntos constituyen una sola *forma de Estado* concreta y *específica.* En la democracia el principio *formal* es a la vez el principio *material.* De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en la república —si se la toma meramente como una forma más de Estado— el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad burguesa aparecen en esta división como formas de existencia *distintas* del Estado *político* (Hegel lo expuso muy bien en lo que se refiere a estas formas

35. «La razón natural no es sino la razón κατ' ἐξοχήυ, la razón general, la razón con verdades y leyes generales. La fe cristiana en cambio o, lo que es lo mismo, la razón cristiana, es un compendio de verdades especiales, privilegios especiales y exenciones, o sea una razón especial.» (*Feuerbach* V, págs. 10-11; *La esencia del Cristianismo,* Prólogo.) Dos líneas más abajo Marx sustituye la expresión religiosa, típicamente feuerbachiana, de esta problemática —«ha deificado»— por: «ha socializado».

abstractas del Estado,[36] sólo que creía estar hablando de la Idea del Estado); ellas son el *contenido* a que se refiere el *Estado político* como forma organizadora y en el fondo como entendimiento que determina, limita, ahora afirma y luego niega, en una palabra carece de contenido propio. Tal como el Estado político se yuxtapone y distingue de este contenido en la democracia, es sólo un contenido *particular* y una de las *formas* en que *existe* el pueblo. En la monarquía por ejemplo, esto particular, la Constitución, vale por lo *general* y como tal domina y determina todo lo particular. En la democracia el Estado como algo específico es *sólo* específico, como general es el universal real y por tanto no se distingue de los otros contenidos como una calidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por el todo.

En todos los Estados no democráticos el *Estado*, la *Ley*, la *Constitución* es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo y contenido concreto suyo, en cuanto ese contenido es Constitución.

Por lo demás es evidente que la democracia es la verdad *de* todos los regímenes y por lo tanto éstos son falsos, en cuanto no son democráticos.

En la Antigüedad el Estado político constituyó su contenido público bajo exclusión de los otros ámbitos; el Estado moderno es un compromiso entre el Estado político y el no político.

En la democracia el Estado *abstracto* ya no es el factor dominante. <En cambio> la misma pugna entre monarquía y república sigue desarrollándose dentro del Estado abstracto. La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta de Estado. O sea que la democracia como régimen abstracto es la república; sólo que <en la verdadera democracia> cesa de ser una Constitución *meramente política*.

36. Así las denomina (§ 34) y explica Hegel (§§ 41-80, 161-229). Ellas constituyen el «Estado material» por oposición al «Estado político». Marx asume esta terminología. Pero, aplicando un esquema crítico feuerbachiano (cfr. supra, nota 34), ve el mundo de los intereses y las individualidades como lo que genera el Estado político y su Idea. Consecuencia de ello es poco después que la misma idea de Libertad sea vista como producto de una forma «del comercio y la propiedad» (infra, pág. 40).

La propiedad, etc., en resumen todo el contenido del Derecho y del Estado es el mismo con pocas diferencias en Norteamérica y en Prusia. La *república* es allí sólo un *régimen*, lo mismo que aquí la monarquía. El contenido del Estado es exterior a estas Constituciones. Por tanto Hegel tiene razón, cuando dice: el Estado político es la Constitución; es decir, el Estado material no es político: la identidad entre Estado material y Estado político es meramente extrínseca, una simple designación recíproca. El Estado político, la Constitución fue entre los factores de la vida del pueblo el más difícil de plasmar. Su desarrollo como razón general se produjo en oposición a los otros ámbitos, como su más allá. Luego la tarea histórica consistió en la reivindicación de esa razón, si bien los diversos ámbitos no han perdido la conciencia de que su esencia privada coincide con la esencia trascendente de la Constitución o del Estado político y de que su existencia trascendente no es sino su propia enajenación en forma afirmativa. La *Constitución* ha sido hasta ahora el *ámbito religioso*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrena* de su realidad. El ámbito político era el único ámbito estatal en el Estado, el único ámbito en el que contenido y forma eran contenidos a nivel de especie, verdaderamente general; pero a la vez, como este ámbito se oponía a los otros, también su contenido se convirtió en formal y particular. La *vida política* en sentido moderno es el *escolasticismo* de la vida del pueblo.[37] La *monarquía* es la perfecta expresión de esta enajenación. La *república* es la negación de la enajenación sin salir de ella. Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal allí donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. La Edad Media fue la *democracia sin libertad.*

Si la abstracción del *Estado como tal* no se ha producido hasta los

37. «Escolástica es hacer de la mediación una necesidad divina y propiedad esencial de la verdad.» (*Feuerbach* III, pág. 303; *Aportes,* pág. 150.) «La filosofía moderna ha realizado y superado esa esencia divina separada y distinta de los sentidos, el mundo, el hombre; pero sólo en el pensamiento, en la razón, y precisamente en una razón también separada y distante de los sentidos, el mundo, el hombre. O sea que la filosofía moderna sólo ha demostrado la divinidad del entendimiento.» (*Feuerbach* III, pág. 276; *Aportes*, pág. 120.) «Sólo en tiempos recientes ha vuelto la Humanidad —como antaño Grecia tras el ensoñamiento del mundo oriental— a ver lo sensible, es decir real de un modo sensible, es decir auténtico, objetivo; pero así precisamente es como se ha encontrado por primera vez consigo misma.» (*Feuerbach* III, pág. 308; *Aportes*, págs. 155-156.)

tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno.

En la Edad Media había siervos, señoríos, gremios, universidades, etc.; es decir, que en la Edad Media propiedad, comercio, sociedades, hombre son <directamente> *políticos*; el contenido material del Estado lo pone su forma; todo el ámbito privado tiene carácter político, es un ámbito político, la política caracteriza también el ámbito privado. En la Edad Media la Constitución es la constitución de la propiedad privada, pero sólo porque la constitución de la propiedad privada es la Constitución. En la Edad Media vida del pueblo y del Estado son idénticas. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad*; por tanto se trata de *democracia sin libertad,* la enajenación cumplida. La oposición abstracta y consciente <entre la vida del pueblo y la del Estado> es exclusiva del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real*, la Edad Moderna el dualismo *abstracto.*

> <Nota (prosigue). El factor de la decisión antes de que existiese el Estado moderno, soberano.> «En el estadio antes señalado<(§ 273, Nota)>, cuando se clasificaban las Constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, <es decir> desde el punto de vista de la UNIDAD SUBSTANCIAL aún COMPACTA, QUE TODAVÍA NO ha alcanzado SU INFINITA DIFERENCIACIÓN Y PROFUNDIZACIÓN EN SÍ MISMA, el factor de la *última decisión autodeterminante* no se destaca como *inmanente* factor orgánico del Estado presente para sí mismo y dotado de una *realidad característica.*»

En la monarquía, democracia, aristocracia originarias todavía no hay una Constitución distinta del Estado real, material o sea del resto del contenido vital del pueblo. El Estado político todavía no se presenta como la *forma* del Estado material. O bien, como en Grecia, la res publica es la verdadera incumbencia privada, el verdadero contenido de los ciudadanos, y el hombre <meramente> privado es esclavo: el Estado político como político es el único y verdadero contenido de la vida y la voluntad de los individuos; o, como en el despotismo asiático, el Estado político no es más que la arbitrariedad privada de un solo individuo: el Estado político, lo mismo que el Estado material, es esclavo. El Estado moderno se diferencia de estos Estados caracterizados por la unidad substancial entre pueblo y Estado no en que los diversos factores de la Constitución se han *diferenciado* en la

realidad —como Hegel pretende—, sino en el hecho de que la misma Constitución se ha constituido en una realidad *específica* aparte de la vida real de pueblo, convirtiéndose el Estado político en la *Constitución* del Estado restante.

> <3. El principio dinástico. §§ 280, 281.>
> § 280. <El monarca como singularidad inmediata.> <...> «Esta última identidad de la voluntad del Estado es simple en su abstracción y por tanto singularidad *directa*; la característica de la *naturalidad* es por lo tanto inmanente a su concepto y el monarca existe esencialmente como *este* individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado a la dignidad del monarca directa y naturalmente, por *nacimiento* natural.»

Ya hemos oído que la subjetividad es sujeto y el sujeto necesariamente individuo empírico, *Uno*. Ahora nos enteramos de que en el concepto de la singularidad *directa* se encierra la característica de la *naturalidad*, de la corporeidad. Lo único que Hegel ha demostrado es algo evidente: que la subjetividad sólo *existe* como individuo *corpóreo* y que, naturalmente, donde hay un individuo corporal hay *nacimiento natural*.

Hegel cree haber demostrado que la subjetividad del Estado, la soberanía, el monarca es «esencial» en cuanto es «*este* individuo, abstraído de todo otro contenido, destinado directa y naturalmente, por *nacimiento* natural, a la dignidad de monarca». La soberanía, la dignidad monárquica sería por tanto cosa de nacimiento. El *cuerpo* del monarca determinaría su dignidad. O sea que en la suprema cumbre del Estado lo decisivo sería la mera *fysis* y no la razón. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, lo mismo que determina la calidad del ganado.

Hegel ha demostrado que el monarca tiene que nacer —de lo que nadie duda—; pero no ha demostrado que el nacimiento haga al monarca.

La constitución del monarca por nacimiento es tan poco convertible en una verdad metafísica como la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Ciertamente tan comprensible como esta creencia, este dato de la conciencia, lo es ese hecho empírico, si se toman como referencia las ilusiones y circunstancias humanas.

En la Nota, que vamos a examinar más de cerca, Hegel se regodea en haber demostrado lo irracional como absolutamente racional:

> <Nota. La conversión directa del puro Concepto en ser.> «Esta transición del concepto de la pura autodeterminación a la inmediatez

del ser y con ello a la naturalidad es puramente especulativa; **por tanto** su conocimiento corresponde a la Lógica.»

Desde luego todo esto es puramente especulativo; y no debido al salto de la pura autodeterminación —una abstracción— al otro extremo, la *pura* naturalidad (la casualidad del nacimiento) «car les extrêmes se touchent»; lo especulativo consiste en que esta transición es llamada una «transición del concepto» y a la perfecta contradicción se le hace pasar por identidad, por consecuencia a la mayor inconsecuencia.

Como una confesión positiva de Hegel puede considerarse el que la abstracta calidad de «natural» no aparezca como lo que es —la abstracta calidad de natural— sino como suprema característica del Estado; éste es el punto *positivo* en que la monarquía ya no puede guardar la apariencia de ser la organización de la voluntad racional: consecuencia de que el monarca por nacimiento ocupe el puesto de la razón autodeterminante.[38]

<Nota (prosigue).> «Por lo demás se trata EN CONJUNTO DE LA MISMA» (?) «transición ya conocida como NATURALEZA DE LA VOLUNTAD EN GENERAL. Esta transición consiste en el proceso de traducir a la existencia un contenido particular de la subjetividad, en la que se halla representado como un fin <(cfr. § 8)>. Sólo que la forma PECULIAR de la Idea y de la transición a que aquí nos referimos es la *conversión directa* de la PURA AUTODETERMINACIÓN DE LA VOLUNTAD (DEL CONCEPTO SIMPLE MISMO) en un *éste, e*n una existencia natural, sin mediación de un contenido *especial* (de una finalidad en la acción).»

Hegel dice que *en conjunto* la conversión de la soberanía del Estado (es decir, de una autodeterminación de la voluntad) en el cuerpo del monarca nato (es decir, en la existencia) es simplemente la transición al contenido, cumplida por la voluntad para *realizar* un fin *pensado* traduciéndolo a la existencia. Pero Hegel dice: en *conjunto.* La diferencia *peculiar* que aduce es tan peculiar, que elimina toda analogía y sustituye la «naturaleza de la voluntad en general» por la «magia».

En primer lugar, la *conversión* en existencia del fin representado es aquí *directa, mágica.* Segundo, el sujeto es aquí la *pura autodetermi-*

38. «Positivo» significa en este párrafo —siguiendo un uso lingüístico de la Ilustración —lo que no es deducible de la razón, sino pretende justificarse frente a ella por la mera existencia. Es uno de los conceptos fundamentales con que la burguesía desprestigió al *Ancien Régime.*

nación de la voluntad, el *simple concepto mismo*; la esencia de la voluntad es lo determinante como un sujeto místico. No es una volición real, individual, consciente, sino la abstracción de la voluntad quien se cambia en una existencia natural, la pura Idea, que se toma *un* cuerpo individual.

Tercero, la realización de la volición en la existencia natural ocurre *inmediatamente*, es decir sin ningún *medio* como lo requiere en los demás casos la voluntad para objetivarse. Pero es que incluso falta un fin *particular*, es decir concreto, la «mediación de un contenido *especial*, de una finalidad en la acción» no tiene lugar; cosa comprensible, desde el momento en que falta un sujeto que *actúe*: la abstracción, la pura Idea de la volición, para obrar tiene que obrar místicamente. Un fin que no sea *particular* no es un fin, lo mismo que una acción sin finalidad es una acción inútil y sin sentido. Así que incluso toda la comparación con el acto teleológico de la voluntad se confiesa al fin como una mistificación. Una acción *vacía* de la Idea.

El medio es la voluntad absoluta y la palabra del filósofo, el fin particular es a su vez el fin del sujeto filosofante: construir el *monarca hereditario* a partir de la Idea pura. El que el fin se realice es sólo una *aseveración* de Hegel.

> <Nota (prosigue). El argumento ontológico.> «En el *argumento ontológico* de la existencia de Dios —como se suele llamar— tenemos la misma conversión del concepto absoluto al ser» (la misma mistificación). «Ella ha constituido la profundidad de la Idea en la Edad Moderna, mientras que actualmente se le ha llegado a considerar» (con razón) «como lo *incomprensible*».
>
> <Incapacidad del entendimiento discursivo para pensar especulativamente.> «Ahora bien, desde el momento en que la noción del monarca es reducida al nivel de la conciencia ordinaria» (es decir, razonable), «el entendimiento quedará estancado a fortiori en su separación y en los consecuentes resultados de su cortedad raciocinadora; luego negará que el factor de la última decisión en el Estado se halle vinculado *en sí y para sí* (es decir en el concepto de la Razón) a la naturalidad inmediata.»

Nadie aceptaría que la *última decisión nace.* Hegel afirma que el monarca es por nacimiento la última decisión; pero ¿quién ha dudado nunca que la última decisión en el Estado «se halle vinculada» a individuos reales *corporales*, o sea «a la naturalidad inmediata»?

> § 281. <La majestad del monarca como garantía de la unidad estatal.> «La unidad indivisa de ambos factores —la arbitraria identi-

dad última de la voluntad y la existencia por tanto igualmente arbitraria como concreción encomendada a la *naturaleza*—, esta idea de algo *inaccesible* a la arbitrariedad, constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad reside la *unidad real* del Estado, sólo esta inmediatez interna y *externa* substrae la unidad real del Estado a la posibilidad de degradarse en el ámbito de la *particularidad,* con su arbitrariedad, fines y opiniones, la lucha entre facciones por el trono y la debilitación y ruina del poder estatal.»

Los dos factores son: el *azar de la voluntad*, la arbitrariedad, y el *azar en la naturaleza*, el nacimiento; en una palabra, *Su Majestad el Azar*. El azar es por consiguiente la *unidad real* del Estado.

Es incomprensible cómo puede afirmar Hegel que la «inmediatez interna y externa» se halle al abrigo de las colisiones <entre arbitrariedades, facciones>, etc. Ella es precisamente lo que Hegel entrega <a esas colisiones>.

Lo que Hegel afirma de la monarquía electiva vale con mayor razón aún del monarca hereditario.

<Nota (fin). La monarquía electiva depende de las voluntades particulares.> «En una monarquía electiva la voluntad *particular* es la última instancia, con lo que la misma naturaleza de esta situación convierte la Constitución en una *capitulación electiva*», etc., etc., «en la entrega del poder del Estado a merced de la voluntad particular, de donde resulta la transformación de los diversos PODERES EN PROPIEDAD PRIVADA», etc.

<4. Los derechos de la soberanía. §§ 282-285.>

§ 282. <El derecho de gracia.> «De la soberanía del monarca se deriva el *derecho de agraciar* a los criminales, pues sólo a ella le compete realizar la fuerza con que el Espíritu revoca lo ocurrido, aniquilando el crimen en el perdón y el olvido.»

El derecho de gracia es el Derecho de la *gracia*. La *gracia* es la suprema expresión de una *arbitrariedad sin fundamento*; Hegel hace muy bien en designarla como el verdadero atributo del monarca. Él mismo precisa en el apéndice que su origen es «*la decisión infundada*».

§ 283. <El monarca como gobernante.> «El *segundo* contenido de la Corona es el factor de la *particularidad*; es decir, del contenido particular junto con su subsunción bajo lo general. En cuanto cobra existencia particular, consiste en los Consejos supremos y las altas personalidades. Ellos someten al MONARCA para su decisión el contenido de los asuntos de Estado en curso o de las normas legales requeridas

por las necesidades del momento, junto con sus aspectos *objetivos*: los motivos de decisión, las leyes pertinentes, las circunstancias, etc. Y como los *individuos* encargados de estos asuntos se hallan vinculados directamente a la persona del monarca, su elección, lo mismo que su revocación, corresponde la ARBITRIO ILIMITADO del monarca.»

§ 284. <El monarca no es responsable como gobernante.> «Sólo el lado *objetivo* de la decisión, constituido por el conocimiento del contenido y de las circunstancias, así como por las razones determinantes de carácter legal y de otra índole, es susceptible de *responsabilidad*, es decir de demostración objetiva; de ahí que pueda corresponder a una deliberación distinta de la voluntad personal del monarca como tal. En este sentido sólo las instancias consultivas —institucionales o individuales— se hallan sujetas a RESPONSABILIDAD. En cambio la majestad peculiar del monarca, como subjetividad decisoria y decisiva, se halla por encima de toda responsabilidad sobre los actos de gobierno.»

Hegel no hace aquí más que describir con completo empirismo el *poder gubernativo* tal y como se halla constituido en la mayoría de los Estados constitucionales. Lo único que aporta la filosofía es la conversión de este «hecho empírico» en la existencia y predicado del «factor de la *particularidad* en la Corona».

(Los ministros representan el lado objetivo y racional de la voluntad soberana. Por tanto a ellos les corresponde también la *honra* de la responsabilidad, mientras que al monarca se le deja sólo la peculiar fantasía de «majestad».) El factor especulativo resulta por tanto muy pobre, basándose el desarrollo en el detalle sobre razones tan totalmente empíricas como abstractas y malas.

Así, por ejemplo, la elección de los ministros reside en «el ilimitado arbitrio» del monarca, pues «se hallan vinculados directamente a la persona del monarca», o sea porque son ministros. Con el mismo derecho se podría desarrollar a partir de la Idea absoluta la «ilimitada elección» del *ayuda de cámara* real.

Algo más vale la razón aducida para la *responsabilidad* de los ministros: «sólo el lado *objetivo* de la decisión, constituido por el conocimiento del contenido y de las circunstancias, así como por las razones determinantes de carácter legal y de otra índole, es susceptible de *responsabilidad, es decir de demostración objetiva*». Evidentemente «la subjetividad decisoria y decisiva», la pura subjetividad, la pura arbitrariedad no es objetiva, y por tanto es imposible demostrar su objetividad y responsabilidad desde el momento en que un individuo es la *existencia santificada, sancionada* de la arbitrariedad. La demostración de Hegel es apodíctica, si se parte de los presupuestos constitucionales <que él

hace>. Pero Hegel no ha demostrado estos presupuestos por el hecho de *analizar* su noción fundamental. *En este quid pro quo se encierra toda* la *falta de crítica* de la filosofía hegeliana del Derecho.

> § 285. <El monarca como guardián de la Constitución.> «El *tercer factor* de la Corona se refiere a lo universal en sí y para sí. Éste consiste subjetivamente en la *conciencia del monarca* objetivamente *en el todo* de la *Constitución* y en las *leyes*. En este sentido la Corona PRESUPONE los otros factores, LO MISMO QUE ES PRESUPUESTA POR CADA UNO DE ELLOS.»
>
> § 286. <La relativa autonomía de los tres Poderes como garantía objetiva de la monarquía.> «La *garantía objetiva* de la Corona —de la legítima sucesión hereditaria, etc.— consiste en el hecho de que, igual que este ámbito tiene una realidad SEGREGADA de los otros factores <,> determinados por la razón, también los otros tienen por su parte los derechos y deberes peculiares de su carácter. En el organismo racional todos los miembros, a la vez que se conservan en propio interés, conservan por el mismo hecho a los otros en su peculiaridad.»

Lo que Hegel no ve es que este tercer factor, el «universal en sí y para sí», destruye los dos primeros <la soberanía del monarca y su particularidad> o viceversa. «La Corona presupone los otros factores, lo mismo que es presupuesta por cada uno de ellos.» Si se toma esta <presu>posición<mutua> no mística, sino realmente, entonces resulta que la Corona no procede del nacimiento, sino de los otros factores y por tanto no es hereditaria sino fluida, es decir una concreción del Estado repartida alternativamente entre los individuos de éste de acuerdo con el organismo compuesto por los otros factores. En un organismo razonable la cabeza no puede ser de hierro y el cuerpo de carne. Para que los miembros se conserven, tienen que ser *de igual condición*, de la misma carne y sangre. En cambio el monarca hereditario es de otra alcurnia, está hecho de otra pasta. A la prosa de la voluntad racionalista de los otros miembros del Estado se le opone aquí la magia de la naturaleza. Aparte de esto, los miembros sólo pueden conservarse mutuamente en tanto en cuanto todo el organismo es fluido y cada uno de ellos es absorbido por esa fluidez. Ninguno —como es aquí el caso con la cabeza del Estado— se puede mantener «inmóvil», «inalterable». Por tanto con la <tercera> característica Hegel suprime la «soberanía nata».

Lo mismo vale de la irresponsabilidad. Cuando el príncipe vulnera el «todo de la Constitución», las «leyes», deja de existir de acuerdo con la Constitución y por tanto termina su irresponsabilidad. Pero preci-

samente estas leyes, esta Constitución son quienes le hacen irresponsable. De este modo se contradicen a sí mismas y esta *única* cláusula anula ya la Ley y la Constitución. La Constitución de la monarquía constitucional es la *irresponsabilidad.*

Pero una vez que Hegel se conforma con que «igual que este ámbito tiene una realidad *segregada* de los otros factores, determinados por la razón, también los otros tengan *por su parte* los derechos y deberes *peculiares* de su carácter», tendría que llamar organización a las formas políticas de la Edad Media. Lo único que le queda es una masa de ámbitos especiales unidos por el contexto de una necesidad extrínseca; y ciertamente lo único que encaja aquí es un monarca de carne y hueso. En un Estado en que cada característica existe *independientemente,* también la *soberanía del Estado* tiene que hallarse solidificada como un individuo *particular.*

Resumen del desarrollo que hace Hegel de la Corona, o sea de la Idea de la soberanía del Estado.

§ 279, Nota (p. 367) dice:

> <La soberanía del pueblo ad extra.> «*Soberanía del pueblo* se puede tomar en el sentido de que un pueblo es totalmente autónomo *hacia fuera* y constituye un Estado propio. Así sería el caso con el pueblo de Gran Bretaña. En cambio tanto el pueblo de Inglaterra o Escocia como el de Irlanda o Venecia, Génova, Ceylán, etc. ya no serían pueblos soberanos, desde que han dejado de contar con MONARCAS PROPIOS o gobiernos supremos.»

Aquí la *soberanía del pueblo* es por tanto la *nacionalidad*; la soberanía del monarca es la *nacionalidad.*[39] Dicho de otro modo, el principio de la monarquía es la *nacionalidad* que constituye sola y exclusivamente

39. La estructura de la falacia hegeliana se centra según Marx (siguiendo a Feuerbach, cfr. supra, nota 18) en su inversión de sujeto y predicado; más precisamente, el primer «es» («la soberanía del pueblo es la nacionalidad») copula sólo gramaticalmente: el predicado gramatical es el sujeto real. El segundo «es» («la soberanía del monarca es la nacionalidad») copula no sólo gramatical sino realmente. Es decir, que ya en la primera frase el sujeto real («la soberanía del pueblo») es puesto como sujeto gramatical, pero pensado como predicado real. La se-

la soberanía de un pueblo. Un pueblo, cuya *soberanía* consiste *sólo* en la nacionalidad, tiene un *monarca.* Las diferentes nacionalidades de los pueblos no pueden considerarse y expresarse mejor que por medio de diversos *monarcas.* El abismo que hay entre estas nacionalidades es el que existe entre individuos absolutos.

Los *griegos* (y los romanos) eran *nacionales,* porque y en cuanto eran un *pueblo soberano.* Los germanos son *soberanos,* porque y en cuanto son nacionales.

En la misma nota <(cfr. supra)> ha dicho también Hegel:

> «Una persona *moral* —como se suele decir— sea sociedad, municipio o familia, por concreta que sea de suyo, CONTIENE la personalidad sólo como un factor ABSTRACTO; la personalidad no ha alcanzado en ella SU VERDADERA EXISTENCIA. En cambio el Estado es precisamente una totalidad en la que los factores del concepto cobran realidad de acuerdo con su verdad CARACTERÍSTICA.»

La persona moral —sociedad, familia, etc.— contiene la personalidad sólo abstractamente. Por el contrario en el monarca la persona *contiene el Estado.*

La verdad es que sólo en la persona *moral* —sociedad, familia, etc.— ha alcanzado verdadera existencia la *personalidad* de la *persona abstracta.* Pero Hegel concibe sociedad, familia, etc., en una palabra la *persona moral,* no como realización de la persona real y empírica, sino como persona *real,* sólo que no poseyendo el factor de la personalidad más que abstractamente. Consecuentemente en Hegel no es la persona real lo que se transforma en el Estado, sino el Estado el que tiene que hacerse primero persona real. Así, en vez de ser desarrollado el Estado como suprema realidad de la persona, como suprema realidad social del hombre, es *un* hombre empírico *singular,* la persona empírica, lo desarrollado como suprema realidad del Estado.[40] Esta tergiversación de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo es la consecuencia de que la intención de Hegel sea escribir la biografía de la substancia

---

gunda frase en cambio convierte el sujeto de la frase anterior en predicado gramatical y real, subordinado el sujeto gramatical (y real). También la siguiente frase presenta la misma estructura de la segunda: «el principio de la monarquía» es el *sujeto* gramatical y real de la «nacionalidad»; la frase de relativo en que termina, invierte gramaticalmente y repite realmente la primera frase (la nacionalidad constituye «la soberanía de un pueblo»). «Nacional» equivale en este texto a «estatal».

40. Cfr. supra, nota 24; cfr. MEW II, pág. 204.

abstracta, de la Idea; de que por tanto la acción humana, etc. tenga que aparecer como actividad y resultado de otro; de que la condición humana no actúe según Hegel en su existencia *real*, *humana*, sino cerrada en su abstracción, como una singularidad imaginaria. El resultado ineludible es que una *existencia empírica* es tomada *sin* ningún sentido *crítico* como la verdad real de la Idea. Y es que de lo que se trata no es llevar la existencia empírica a su verdad, sino la verdad a una existencia empírica, con lo que la más cercana es desarrollada como un factor *real* de la Idea. (Luego volveremos a esta conversión necesaria de empiría en especulación y de especulación en empiría <: infra, págs. 60, 77, 79-80>.)

De este modo se despierta también la impresión de algo *místico* y *profundo*.[41] Es una banalidad decir que el hombre nace y que esta existencia producida por el nacimiento físico llega a constituir el hombre social, etc., para culminar en el ciudadano; <a fin de cuentas> por su nacimiento lo es el hombre todo lo que llega a ser. En cambio es muy profundo, es frappant que la Idea del Estado nazca directamente, que al nacer el príncipe se haya dado a luz a sí mismo en la existencia empírica. De esta manera no se ha adquirido un contenido, sino que únicamente se ha cambiado la *forma* del viejo. Éste ha recibido *forma* filosófica, un certificado filosófico.

Otra consecuencia de esta especulación mística es que una existencia empírica *particular*, singular es concebida a diferencia de las otras como la *existencia* de la *Idea*. Y vuelve a hacer una profunda impresión mística el que una existencia empírica *particular* sea producida por la Idea; una Encarnación divina se nos manifiesta a todos los niveles.

Si, por ejemplo, al ser desarrollada la familia, la sociedad burguesa, el Estado, etc., estas formas sociales de la existencia humana son consideradas como realización, objetivación del ser humano, la familia, etc. aparecerán como cualidades inherentes a un sujeto.[42] El hombre sigue siendo el ser de todos estos seres; pero además éstos aparecen como su generalidad *real* y por tanto también como lo *común*. Por el contrario, si la familia, sociedad burguesa, Estado, etc. son concreciones de la Idea,

41. «Lo que es, tal y como es, o sea lo verdadero dicho verdaderamente, parece superficial. Lo que es, tomado como no es, o sea expresado falsa, tergiversadamente, da la impresión de algo profundo.» (*Feuerbach* III, pág. 231; *Aportes*, pág. 74.)

42. El «sujeto», por oposición a Hegel, no es la Idea sino —como postulaba Feuerbach— el hombre real. Pero el postulado mismo de Feuerbach, el hombre, es una idea abstracta, como pronto criticará Marx. Ahora, aunque mantiene el lenguaje de Feuerbach, de hecho va diferenciando ya esa referencia general.

de la substancia-sujeto, entonces tienen que <comenzar por> cobrar realidad empírica; los hombres se dividirán en dos masas: una los burgueses —en los que se despliega la Idea de la sociedad burguesa—, la otra los ciudadanos. Como propiamente sólo se trata de una *alegoría,* de dotar a no importa qué realidad empírica con el *significado* de la realización de la Idea, es evidente que estos recipientes habrán cumplido su función en cuanto se hayan convertido en la encarnación concreta de un factor de la vida de la Idea. De ahí que lo universal aparezca constantemente como algo determinado, particular, a la vez que lo singular nunca alcanza su verdadera universalidad.

Lo más profundo y especulativo parecerá entonces el que las características más abstractas y alejadas aún de su verdadera realización social aparezcan como las Ideas supremas, directamente encarnadas en el hombre; tales características son las bases naturales del Estado, como el nacimiento (en el príncipe) o la propiedad privada (en el monarca).

Es evidente que Hegel toma en sentido contrario el buen camino. Lo más simple es <para él> lo más complicado, y lo más complicado lo más sencillo. Lo que tenía que ser punto de partida se convierte en resultado místico y lo que razonablemente debería ser resultado se convierte en punto místico de partida.

Ciertamente lo único que significa hacer del monarca la *persona* abstracta que encierra *en sí* el *Estado,* es que la esencia del Estado es la *persona* abstracta, *privada.* Para que el Estado confiese su secreto, hay que esperar a que llegue la hora de su expansión. El monarca es la única persona privada en la que se realiza la relación de toda persona privada con el Estado.

El carácter hereditario del monarca se desprende de su concepto. Debe ser la persona específicamente diferente de toda la especie, de todas las otras personas. Y ¿cuál es la diferencia más sólida y fundamental de una persona con todas las otras? El *cuerpo.* La suprema función del cuerpo es la *actividad sexual.* El supremo acto constitucional del rey será por tanto su actividad sexual: mediante ella *hace* un <nuevo> rey y perpetúa su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación del cuerpo de un rey.

b) El Poder Ejecutivo. <§§ 287-297.>

<1. El Gobierno. §§ 287 - 290.>

§ 287. <Las tareas del gobierno.> «De la DECISIÓN del monarca se distinguen su REALIZACIÓN y APLICACIÓN y en general la prosecución y mantenimiento de las decisiones anteriores, de las leyes en

vigor, instituciones y organismos del bien común, etc. Esta tarea de *subsimir* <bajo la decisión del monarca> se halla comprendida en el *Poder Ejecutivo,* que abarca además los poderes *judicial* y de *orden público*; [43] éstos se refieren directamente a lo particular, es decir a la sociedad burguesa, y hacen valer en los fines de ella el interés general.»

La explicación corriente del Poder Ejecutivo. Lo único *peculiar* de Hegel es que *coordina los Poderes Ejecutivos*, de Orden Público y *Judicial*, cuando lo usual es tratar los Poderes Administrativo y Judicial como opuestos.

§ 288. <El nombramiento de los cargos corporativos.> «Los *específicos* intereses de las corporaciones corresponden a la sociedad burguesa Y SE HALLAN FUERA DEL UNIVERSAL EN SÍ Y PARA SÍ DEL ESTADO MISMO (§ 256). Su administración corresponde a las corporaciones (§ 251) sea municipales, sea comerciales y profesionales, y a sus cargos: presidentes, administradores, etc. Los asuntos de que se ocupan estos cargos son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de esos ámbitos *específicos*; en este sentido su autoridad se basa en la confianza de su comunidad o corporación. Por otra parte estos círculos tienen que mantenerse subordinados a los intereses superiores del Estado; así es que la provisión de estos cargos requerirá por lo general una mezcla de elección popular por parte de los interesados y de ratificación y nombramiento superiores.»

Simple descripción de la situación empírica en algunos países.

§ 289. <La subordinación de los asuntos corporativos al Ejecutivo.> «La *salvaguarda* del interés *general del Estado* y de la *legalidad* de estos derechos especiales, así como la reducción de ellos a aquél requiere la atención de los DELEGADOS del Poder Ejecutivo: los funcionarios EJECUTIVOS y los Consejos en que se reúnen las autorida-

43. En países como España «orden público» suena aún directamente a dictadura (así «Tribunal de Orden Público») o, por lo menos, a «fuerzas del orden». En derecho «orden público» significa en cambio el conjunto de ordenanzas que regulan en general la vida privada, sea prescripciones de solidez en construcción, de seguridad en cines, etc. ... y también la «policía». El sentido originario de esta última palabra —equivalente en el siglo XIX y parcialmente incluso hoy en día a «orden público»— se ha degradado hoy demasiado como para que esté justificada la anacrónica traducción, incomprensiblemente habitual, de «Polizei» por «policía». En las primeras líneas de su comentario a este parágrafo, Marx emplea como sinónimos «poder de orden público» («polizeiliche Gewalt») y «poder administrativo» («administrative Gewalt»).

des consultivas superiores, los cuales convergen en las instancias superiores en directo contacto con el monarca.»

Hegel no ha *desarrollado* el *Ejecutivo*. Pero, aun suponiendo que lo hubiera hecho, tampoco ha demostrado que sea algo más que *una función*, una *característica* del ciudadano. Y sólo ha podido deducirlo como un Poder *específico*, *propio*, a base de considerar los «intereses específicos de la sociedad burguesa» como algo que «se halla fuera del universal en sí y para sí del Estado».

<§ 289. Nota. Conflicto entre autoadministración y gobierno.> «Lo mismo que la SOCIEDAD BURGUESA ES EL CAMPO DE BATALLA DEL INTERÉS PRIVADO INDIVIDUAL DE TODOS CONTRA TODOS, ASÍ RADICA AQUÍ EL CONFLICTO DE ESOS INTERESES CON LOS ASUNTOS PARTICULARES CORPORATIVOS Y DE ÉSTOS Y aquéllos con los superiores puntos de vista y disposiciones del Estado.» +

<La autoadministración como medio para formar una convicción ciudadana.> «El espíritu de corporación, que se produce en los diversos ámbitos en cuanto son legítimos, se convierte inmanentemente, sin dejar de ser él, en el Espíritu del Estado, pues a través de éste alcanza sus fines particulares. Tal es el SECRETO del patriotismo de los burgueses en el sentido de que saben que el Estado es su substancia; él sostiene EN EFECTO los ámbitos específicos de la sociedad burguesa, junto con la justificación y autoridad de que gozan, así como el bienestar de los individuos. El espíritu de corporación, como contiene *inmediatamente* el *arraigo de lo especial en lo general,* encierra ya la profundidad y fuerza del Estado, que <también> tiene como convicción <patriótica>.»

Interesante

1.°) por la definición de la sociedad burguesa como bellum omnium contra omnes;

2.°) porque el *egoísmo privado* se traiciona como «*secreto del patriotismo de los burgueses*» y como la «profundidad y fuerza del Estado» en la «convicción»;

3.°) porque el «burgués», el hombre de los intereses especiales en contraposición con lo general, el miembro de la sociedad burguesa, es considerado como «individuo fijo»; en cambio el Estado se enfrenta a los «burgueses» igualmente en forma de «individuos fijos».

Uno creería que Hegel tenía que determinar la «sociedad burguesa» y la «familia» como característica de todo ciudadano y por tanto también las «cualidades políticas» superiores. Pero no es el mismo indi-

viduo el que desarrolla una nueva característica de su esencia social. Es la esencia de la voluntad la que supuestamente desarrolla a partir de sí misma sus concreciones. Las existencias empíricas del Estado en su variedad y distinción son vistas como encarnaciones directas de una de estas concreciones.

A la vez que lo general es hipostasiado, se le confunde directamente con la existencia empírica y lo limitado es tomado en seguida sin crítica por la expresión de la Idea.

Hegel se contradice sólo en cuanto no considera al «hombre familiar» con la misma consecuencia que al burgués como una raza fija, excluida de las otras cualidades.

§ 290. <La organización del gobierno: los ministerios.> «También en la TAREA DE GOBERNAR existe la división del trabajo <(§ 198)>. En este sentido la tarea formal, pero difícil, de la organización gubernativa consiste en que <a)> la vida burguesa sea gobernada desde abajo en la misma *concreción* que ahí le corresponde. <b)> No obstante la tarea del gobierno tiene que articularse en sus subdivisiones *abstractas* alrededor de diversos centros a cargo de autoridades propias. <c)> La actividad de éstas hacia abajo tiene que confluir con la de la cúspide del Ejecutivo en un cuadro concreto de conjunto.»

El Apéndice, para más adelante.

<2. Los funcionarios. §§ 291-297.>

§ 291. <El carácter público de los funcionarios.> «Las actividades del gobierno son de naturaleza *objetiva,* de antemano decidida substancialmente por sí mismo (§ 287), y los *individuos* son a quienes corresponde el cumplirlas y realizarlas. Nada une directa y NATURALMENTE ambos <extremos>; por tanto los individuos no se hallan predestinados a esas actividades por la personalidad natural y el nacimiento. En orden a su designación, para ellas el factor objetivo es el conocimiento y la prueba de su aptitud. Esta prueba le garantiza el Estado lo que necesita y a todos los burgueses la POSIBILIDAD —a la vez que única condición— de consagrarse al estamento general.»

§ 292. <El nombramiento de los funcionarios por el monarca.> «Toda vez que, a diferencia por ejemplo del arte, <la calificación> objetiva <para los cargos públicos> no reside en la genialidad, tiene que haber una indefinida *pluralidad* <de candidatos> entre los que es difícil determinar el mejor con absoluta precisión. La elección y nombramiento para un puesto de *este* individuo entre varios, así como su habilitación para el desempeño de la cosa pública es el as-

pecto subjetivo. Esta vinculación entre individuo y cargo —dos aspectos que no tienen nada que ver entre sí— compete a la Corona como Poder último y soberano.»

§ 293. <*La relativa autonomía del gobierno frente al monarca.*> «<a)> Los asuntos de Estado específicos que la MONARQUÍA confía a las autoridades pertenecen al lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca. <b)> La *diferencia* precisa entre ellos se halla igualmente dada por la naturaleza de las cosas. Y la ctuación de las autoridades no sólo es <a)> el cumplimiento del deber, sino <b)> también un derecho tomado de lo contingente.»

Lo único que interesa <a Hegel es> «el lado *objetivo* de la soberanía *inherente* al monarca».

§ 294. <Los derechos del funcionamiento.> «Una vez vinculado el individuo a un cargo público por el acto soberano (§ 292), se halla sometido a la condición del cumplimiento de su deber. Tal cumplimiento es lo substancial de su situación y no es sino *consecuente* con esta situación substancial que encuentre en ella junto con el bienestar material la satisfacción garantizada de su particularidad (§ 264) así como la independencia de su situación exterior y de su actividad oficial frente a toda otra dependencia o influjo subjetivos.»

<*Nota.* El Ethos del funcionario.> «<...> El Servicio del Estado», dice la Nota, «requiere sacrificar toda satisfacción independiente y arbitraria de fines subjetivos; precisamente por este sacrificio concede el derecho de encontrar satisfacción en el cumplimiento del deber y sólo en él. En este sentido <(en cuanto los individuos sirven conscientemente al Estado)>, aquí reside la fusión del interés general con el particular que constituye el concepto y la oculta solidez del Estado (§ 260).»

<...>

<Independencia de los funcionarios frente a la sociedad burguesa.> «La satisfacción garantizada de las necesidades particulares libera de la pobreza, que puede inducir a buscar recursos en detrimento de los deberes oficiales. En el poder general del Estado, los que se encargan de sus asuntos encuentran protección contra el otro aspecto subjetivo, las pasiones privadas de los súbditos, cuyo interés privado, etc., sufre detrimento al hacerse valer lo general.»

§ 295. <El control de los funcionarios.> «Contra el abuso de poder por parte de las autoridades y sus funcionarios Estado y súbditos se hallan protegidos, primero, directamente por la organización jerárquica y responsabilidad de aquéllos; segundo, por los derechos de las comunidades y corporaciones; éstos contrarrestan inmanentemente la injerencia de toda arbitrariedad subjetiva en el poder confiado a

los funcionarios y completan desde abajo el control desde arriba, cuando éste no alcanza el comportamiento de cada funcionario.»

§ 296. <La formación de los funcionarios y la grandeza del Estado como correctivo contra la arbitrariedad privada.> «Ciertamente para que el desapasionamiento, la conciencia del Derecho y la benignidad de la conducta se hagan *costumbre* <entre los funcionarios> es precisa <a)> por de pronto una directa *formación ética* e *intelectual*; ésta contrapesa espiritualmente el mecanicismo, etc. que trae consigo el aprendizaje de las llamadas ciencias de los objetos de estos ámbitos, la práctica requerida por los asuntos, el trabajo real, etc. <b)> También la *grandeza* del Estado es un factor principal, que no sólo rebaja el peso de los lazos familiares y otros vínculos privados, sino también debilita y por tanto mella pasiones tales como la venganza y el odio; en la ocupación con los grandes intereses <de un> gran Estado desaparece la resistencia de estos aspectos subjetivos y los intereses, ideas y ocupaciones generales se convierten en costumbre.»

§ 297. <Peligros de un aislamiento del Cuerpo de funcionarios.> «Los miembros del gobierno y los funcionarios forman la mayor parte de la *clase media,* en la que se encuentra la inteligencia cultivada y la conciencia de la ley entre la masa de un pueblo. Las INSTITUCIONES DE LA SOBERANÍA desde arriba y de los DERECHOS CORPORATIVOS desde abajo se encargan de que esa clase no adopte la posición aislada de una aristocracia, ni cultura y capacidad se conviertan en un medio de arbitrariedad y tiranía.» <...>

«*Apéndice.* En la clase media, a la que pertenecen los funcionarios, se encuentra la conciencia del Estado y la cultura más sobresaliente. De ahí que constituya la principal columna del Estado en lo que se refiere a la conciencia del Derecho y a la inteligencia. <...> Para el Estado es del mayor interés la formación de esta clase media; pero esto sólo puede ocurrir en una organización como la que hemos visto, en la que son legítimos círculos particulares, relativamente independientes, y existe un MUNDO DE FUNCIONARIOS, cuya arbitrariedad se halla contrarrestada por esas legitimidades. El comportamiento de acuerdo con el Derecho general, así como el hábito de este comportamiento, se deriva de la contraposición que constituyen los ámbitos de por sí independientes.»

Lo que Hegel dice del «Poder Ejecutivo» no merece el nombre de desarrollo filosófico. La mayor parte de los parágrafos podría figurar literalmente en el Código Civil prusiano, a pesar de que la Administración propiamente dicha es el punto más difícil de todo el desarrollo.[44]

44. La teoría hegeliana de la Administración —que va a ser criticada en las siguientes páginas— resultaba desde la experiencia política de Marx más que apo-

Como Hegel ya ha vindicado el Poder «Judicial» y el de «Orden Público» para el ámbito de la *sociedad burguesa*, el *Poder Ejecutivo* se reduce a la Administración pública, que Hegel desarrolla como *burocracia.*

La burocracia presupone por de pronto la «*autoadministración*» de la sociedad burguesa en «*corporaciones*». La única concreción además de ésta es que la elección de los administradores, cargos, etc. sea *mixta,* partiendo de los ciudadanos, confirmada por el Ejecutivo propiamente dicho («por nombramiento superior», como dice Hegel <§ 288>).

Por encima de este ámbito —para la «salvaguarda del interés general del Estado y de lo legal»— se hallan «*delegados* del Ejecutivo», los «funcionarios ejecutivos» y las «autoridades consultivas», que convergen en el «monarca» <(§ 289)>.

En la «tarea de gobernar» hay «división del trabajo <(§ 290)>. Los individuos tienen que demostrar su capacidad para los asuntos del gobierno, es decir tienen que dar exámenes <(§ 291)>. A la Corona le compete la elección de los individuos *concretos* para los cargos públicos <(§ 292)>. La articulación de estas tareas «se halla dada por la naturaleza de las cosas» <(§ 293)>. Los asuntos oficiales son el deber, el oficio al que los funcionarios dedican su vida. Por tanto el Estado es quien les debe *pagar* <(§ 294)>. La garantía contra los abusos por parte de la burocracia consiste primero en su organización jerárquica y responsabilidad, segundo en los derechos de los municipios y corporaciones <(§ 295)>. La humanidad de la burocracia depende en parte de su «directa formación ética e intelectual», en parte de la «grandeza del Estado» <(§ 296)>. Los funcionarios constituyen la «mayor parte de la clase media». La garantía contra la posible «aristocracia y tiranía» de esta clase son las «instituciones de la soberanía desde arriba y de los derechos corporativos desde abajo». La «clase media» es el esta-

---

logética, auténticamente grotesca. Entre 1842 y 1843 una serie de artículos suyos en la «Gaceta Renana» (OME 3) habían denunciado la ignorancia y capricho con que los funcionarios esgrimían la censura contra las inteligencias más competentes del país («Notas acerca de la última circular prusiana sobre la censura»), el desprecio del Código Civil prusiano por los criterios más fundamentales del derecho y la humanidad («El proyecto de ley sobre el divorcio»), la violación por parte del legislador de derechos ancestrales y universales del pueblo («Debates sobre la ley acerca del robo de leña) y por último la marginación de masas enteras contra la misma idea del derecho y del estado («Defensa del ++ corresponsal del Mosela»). Este último artículo, por último, dio a Marx mismo la oportunidad de experimentar en propia carne la racionalidad de la administración prusiana defendida por Hegel.

mento «culto» <(§ 297)>. Voilà tout. Hegel nos da una descripción empírica de su burocracia, en parte como es realmente, en parte como se ve a sí misma. Y con esto liquida el difícil capítulo del «Poder Ejecutivo».

Hegel parte de la *separación* entre «Estado» y sociedad «burguesa», los «intereses particulares» y «lo universal en sí y para sí» <(§ 288)>; y verdad es que la burocracia se basa en *esta separación.* Hegel parte del presupuesto de las «corporaciones»; y ciertamente la burocracia presupone las *corporaciones,* por lo menos el «espíritu de corporación» <(§ 289, Nota)>. Hegel no desarrolla el «*contenido*» de la burocracia, sino únicamente algunas características generales de su organización «formal» <(§ 290)>; y ciertamente tampoco es la burocracia más que el «formalismo» de un contenido que le es exterior.

Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia y la burobracia es el *espiritualismo* de las corporaciones. La corporación es la burocracia de la sociedad burguesa, la burocracia es la corporación del Estado. Por tanto en la realidad la burocracia se contrapone como la «sociedad burguesa del Estado» al «Estado de la sociedad burguesa», las corporaciones. Allí donde la «burocracia» es un principio nuevo, donde el interés general del Estado comienza a hacerse un interés «exclusivo» y por tanto «real», la burocracia lucha contra las corporaciones, como lucha toda consecuencia contra la existencia de sus presupuestos. Pero en cuanto la vida real del Estado se despierta y la sociedad burguesa, por el impulso de su propia razón, se libera de las corporaciones, la burocracia se esfuerza por restaurarlas. Y es que, al caer el «Estado de la sociedad burguesa», cae la «sociedad burguesa del Estado». El espiritualismo desaparece junto con el materialismo que se le opone. La consecuencia lucha por la existencia de sus presupuestos, en cuanto un nuevo principio se pone a luchar no contra esa *existencia,* sino contra su *principio.* El mismo espíritu que crea la corporación en la sociedad, crea la burocracia en el Estado. De modo que en cuanto es atacado el espíritu de corporación, lo es el de la burocracia; y aunque ésta combatió antes la existencia de las corporaciones para crearse un espacio vital, ahora intenta mantener a viva fuerza la existencia de las corporaciones con tal de salvar el espíritu de corporación, que es el suyo propio.[45]

45. En un brillante pasaje de los *Grundrisse* ([págs. 543-545] OME 22, págs. 34-37) Marx ha explanado la dialéctica histórica con que se comporta el capital frente a sus presupuestos. El presente comentario a Hegel formula una dialéctica semejante para el estado. Tanto esta semejanza como la gran diferencia en la explanación muestra mejor que largos comentarios lo que une y separa al

La «burocracia» es el «*formalismo del Estado*» de la sociedad burguesa; es la «conciencia del Estado», la «voluntad del Estado», el «poder del Estado» como *una corporación*. (El «interés general» sólo puede valer como «particular» para lo particular, mientras lo particular valga como «general» para lo general. Por tanto la burocracia tiene que proteger la generalidad *imaginaria* del interés particular —el espíritu de corporación— para proteger la particularidad *imaginaria* del interés general, su propio interés. El Estado tiene que ser corporación, mientras la corporación quiera ser Estado.) O sea <que la burocracia es> una sociedad *especial, cerrada,* dentro del Estado. Pero la burocracia quiere la corporación como un poder *imaginario.* Ciertamente tampoco hay corporación que no quiera su interés *particular* contra la burocracia; pero *quiere* la burocracia contra la otra *corporación,* contra el otro interés particular. De ahí que la burocracia como la *corporación perfecta* triunfe sobre la *corporación,* que es la burocracia imperfecta. Reduce, o quiere reducir ésta a una apariencia; pero quiere que esta apariencia exista y que crea en su propia existencia. La corporación es el intento de la sociedad burguesa por convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado, que se ha convertido realmente en la sociedad burguesa.

El «formalismo del Estado» que es la burocracia, es el «Estado como formalismo» y como tal formalismo la ha descrito Hegel. Como este «formalismo del Estado» se constituye en poder real y se convierte a sí mismo en un contenido *material* propio, evidentemente la «burocracia» es una trama de ilusiones *prácticas* o la «ilusión del Estado». El espíritu burocrático es un espíritu jesuítico y teológico a más no poder. Los burócratas son los jesuitas y teólogos del Estado. La burocracia es la république prêtre.

Puesto que la burocracia es por *esencia* el «Estado como formalismo», también lo es por su *fin.* El fin real del Estado le parece así a la burocracia un fin *contra* el Estado. El espíritu de la burocracia es el «espíritu formal del Estado». De ahí que tome «el espíritu formal del Estado» <o lo que es lo mismo,> la carencia *real* de espíritu por

---

joven Marx crítico de Hegel con el Marx del *Capital.* El texto de los *Grundrisse* culmina en el agudo dictamen: «Mientras el capital es débil, todavía trata él mismo de apoyarse en las muletas de modos de producción pasados o llamados a desaparecer ante él. En cuanto se siente fuerte, arroja las muletas y se mueve por sus propias leyes. Tan pronto como empieza a sentir, a darse cuenta de que es un estorbo para el desarrollo, busca refugio en formas que parecen completar el dominio del capital disciplinando la libre competencia; pero a la vez anuncian la disolución del capital y del modo de producción basado en él.»

parte del Estado como un imperativo categórico. La burocracia se tiene a sí misma por el último fin del Estado; y como hace de sus fines «formales» su propio contenido, constantemente está entrando en conflicto con los fines «reales». Por tanto se ve obligada a hacer pasar lo formal por el contenido y al contenido por lo formal. Los fines del Estado se convierten en fines de oficina o los de oficina en fines de Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar. Su jerarquía es una *jerarquía del saber.* La cúspide confía a los círculos inferiores el conocimiento de lo singular, mientras que los círculos inferiores confían a la cúspide el conocimiento de lo general; y así se engañan mutuamente.

La burocracia es el Estado imaginario añadido al Estado real, el espiritualismo del Estado. De ahí que todas las cosas tengan un significado doble —real y burocrático—, como el saber (y la voluntad) son dobles —reales y burocráticos—. Sólo que lo real es tratado como burocrático, de acuerdo con su esencia trascendente, espiritual. La burocracia posee en *propiedad privada* el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad. El espíritu general de la burocracia es el *secreto,* el misterio guardado hacia dentro por la jerarquía, hacia fuera por la solidaridad de Cuerpo. Mostrar el espíritu del Estado, incluso la convicción cívica le parece así a la burocracia una *traición* a su misterio. La *autoridad* es por tanto el principio de su saber y la divinización de la autoridad su *convicción.* Sólo que en el seno de la burocracia el *espiritualismo* se convierte en *craso materialismo,* en el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del *mecanismo* de una acción formal fija, de principios, opiniones y costumbres inmobles. En cuanto al burócrata particular, el fin del Estado se convierte en su fin privado, en la *caza de puestos más altos,* en *hacer carrera.* La vida real es para él algo *material,* 1.°) <objetivamente,> en cuanto *el espíritu de esta vida tiene existencia propia y aparte* en la burocracia; por tanto la burocracia tiene que tender a materializar la vida tanto como sea posible; 2.°) <subjetivamente,> para el mismo burócrata, en cuanto la vida se convierte en objeto que despachar burocráticamente; al burócrata le está prescrito su propio espíritu, su fin se encuentra fuera de él, su existencia es la del despacho. El Estado sólo existe en la forma de diversos espíritus burocráticos fijos, cuya única coherencia es la subordinación y la obediencia pasiva. La ciencia *real* parece vacía, la vida real muerta, toda vez que este saber y vida imaginarios pasan por lo real. El burócrata, por tanto, tiene que comportarse jesuíticamente con el Estado real, sea su jesuitismo consciente o no. Pero es inevitable que, en cuanto a éste se le enfrente el saber, se

haga también consciente de sí y se convierta en jesuitismo deliberado.

Así como la burocracia es por una parte este craso materialismo, por la otra se muestra su craso espiritualismo en que quiere *hacerlo todo,* es decir que para ella la *voluntad* es la causa prima. <Actitud lógica> desde el momento en que no es más que existencia *activa,* cuyo contenido recibe de fuera; sólo dando forma y limitando este contenido puede demostrar la propia existencia. El mundo no es para el burócrata sino objeto de despacho.

Cuando Hegel llama al Poder Ejecutivo el lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca, tiene razón en el mismo sentido en que la Iglesia católica fue la *existencia* real de la soberanía, contenido y espíritu de la Santa Trinidad. La identidad del interés del Estado y del fin privado particular se halla establecida[46] en la burocracia, de modo que el *interés del Estado* se convierta en un fin privado *particular* frente a los otros fines privados.

La supresión de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general se convierta en interés particular *realmente* y no, como en Hegel, sólo mentalmente, en la *abstracción*; y ello sólo es posible si el interés *particular* se convierte realmente en el interés *general.* Hegel parte de una contraposición irreal y por consiguiente sólo llega hasta una identidad imaginaria, que de hecho es a su vez antagónica. Una identidad así es la burocracia.

Sigamos ahora en detalle el desarrollo de Hegel.

La única característica filosófica que da Hegel del *Poder Ejecutivo* es la «*subsunción*» de lo singular y particular bajo lo universal, etc. <(§ 287)>.

Hegel se conforma con esto. Por de pronto está la categoría «subsunción» de lo particular, etc., que tiene que ser realizada. Luego Hegel echa mano de cualquier existencia empírica del Estado prusiano o <de otro Estado> moderno (tal como es con pelos y señales), en la que se realiza entre otras también esta categoría sin expresar por eso una esencia específica. También la matemática aplicada es una subsunción, etc. Hegel no se pregunta si ésta es la forma racional, adecuada de subsunción. Se queda con *una* categoría y se conforma con encontrar

46. De ordinario traduzco por «establecer», «asentar» el término «setzen», típico del idealismo alemán. La traducción literal «poner» carece actualmente de las connotaciones que hacen al alemán «setzen» («Satzung», «Satz», etc.) más apto para esta extensión semántica. Ciertamente el «ponere» latino tiene ya en Spinoza el sentido idealista de paso activo de la idea a la realidad, de la definición a la existencia. Pero sólo «presu-poner» conserva en castellano un resto de sentido análogo, propiamente referido a la «tesis» aristotélica. Cfr. supra, nota 6.

una existencia que le corresponda. Hegel le da *a su Lógica un cuerpo político*; lo que no da es la *lógica del cuerpo político* (§ 287).[47]

Lo primero que nos comunica sobre la relación de las corporaciones y municipios con el gobierno es que su *administración* (el nombramiento de sus cargos) requiere «por lo general una mezcla de elección popular por parte de los interesados y *de ratificación* y nombramiento superiores». Por tanto la *elección mixta* de los jefes de municipio o corporación sería la *primera relación* entre sociedad burguesa y Estado o Poder Ejecutivo, su *primera identidad* (§ 288). Esta identidad es, incluso según Hegel, muy superficial, un mixtum compositum, una «*mezcla*». La contraposición es tan tajante como esta identidad es superficial. «Los asuntos» (a saber de la corporación, el municipio, etc.) «son por una parte la *propiedad privada* y el *interés* de esos ámbitos *específicos*; en este sentido su autoridad se basa en la confianza de su comunidad o corporación. Por otra parte estos círculos tienen que mantenerse subordinados al *interés superior del Estado*». De aquí resulta la «elección mixta», antes indicada.

La administración de la corporación encierra por consiguiente la contraposición:

Propiedad privada e interés de los ámbitos especiales contra el interés superior del Estado; o sea, oposición entre propiedad privada y Estado.

No es preciso notar que la solución de esta contraposición mediante la *elección mixta* constituye un mero *compromiso*, un convenio, la *confesión* de un dualismo irresuelto, una «*mezcla*», un *dualismo* en sí misma. Los intereses *especiales* de la<s> corporacion<es> y los municipios encierran un *dualismo inmanente*, constitutivo igualmente de su *administración*.

Pero donde la oposición se presenta en toda su radicalidad es en la relación entre estos «intereses *específicos de las corporaciones*», etc., que «se hallan fuera del universal en sí y para sí del *Estado*», y este «universal *en sí y para sí del Estado*». Otra vez, comenzado por la inmanencia de este último ámbito:

«La salvaguarda del interés general del Estado y de la legalidad

47. La crítica del uso hegeliano de la categoría «subsunción» repite aquí la referente a la categoría «organismo» (cfr. supra, pág. 13). También las páginas siguientes van a insistir en la antinomia sin resolver, por la que comienza el comentario de Hegel, entre los particulares y el estado (supra, pág. 30); y es que ahí «se halla expresado todo el misterio de la Filosofía del Derecho y en general de la filosofía de Hegel» (supra, pág. 10).

de estos derechos especiales, así como la reducción de ellos a aquél requiere la ATENCIÓN DE LOS DELEGADOS DEL PODER EJECUTIVO, de los *funcionarios* del EJECUTIVO y de los CONSEJOS en que se reúnen las autoridades consultivas superiores, las cuales convergen en las instancias superiores en directo contacto con el monarca.» (§ 289.)

<(>Fijémonos de paso en la hipótesis de los *Consejos* ejecutivos, desconocida por ejemplo en Francia. *Una vez que* Hegel cita esas instancias oficiales como «*consultivas*», ¿qué iban a ser más que «*Consejos*»?<)>

<1.°)> Según Hegel, el «Estado mismo», el «Poder Ejecutivo intervienen en la sociedad burguesa por medio de «delegados» para «atender» al «interés general del Estado y de lo legal, etc.», estos «delegados del Ejecutivo», los «funçionarios ejecutivos», la *verdadera «representación del Estado»* no son «de» sino «contra» la «sociedad burguesa». De modo que la oposición entre Estado y sociedad burguesa se halla cristalizada; el Estado no reside en la sociedad burguesa, sino fuera de ella; lo único que hace es rozarla con sus «*delegados*», a quienes se halla encomendada en estos ámbitos la «*atención del Estado*». Estos «delegados», en vez de suprimir la oposición, la convierten en «legal», la «fijan». Por medio de sus delegados, el «Estado» se hace valer frente a la sociedad burguesa como algo ajeno y trascendente a su ser. El «Orden Público», la «Justicia», la «Administración» no son delegados de la sociedad burguesa misma —que es quien administra en ellos y por ellos su *propio* interés general— sino del Estado, que administran contra la sociedad burguesa. Hegel expresa más a las claras esta *contraposición* en la Nota llena de sinceridad que ya hemos visto.

> «Las actividades del gobierno son de naturaleza *objetiva* <...>, decidida de antemano.» (§ 291.)

¿Deduce Hegel que por tanto requieren aún menos una «jerarquía del saber», que pueden ser realizadas integralmente por la «misma sociedad burguesa»? Al contrario.

Profundamente observa que deben ser realizadas por «individuos» y que «nada une directa y *naturalmente* ambos extremos». Alusión a la Corona, que no es sino el «*poder natural de la arbitrariedad*» <(cfr. §§ 283, 280 Nota in fine)> y por tanto puede proceder del «nacimiento» <(§ 280)>. La Corona no es sino el representante del factor natural en la voluntad, del «dominio de la *naturaleza física en el Estado*» <(cfr. ibidem)>.

<2.º)> Los «funcionarios ejecutivos» se diferencian por tanto esencialmente del monarca en la accesión a sus cargos.

> «En orden a su designación para ellos» (o sea los asuntos del Estado) «el FACTOR OBJETIVO es el conocimiento» (la arbitrariedad subjetiva carece de este factor) «y la prueba de su aptitud. Esta prueba le garantiza al Estado lo que necesita y a TODOS LOS BURGUESES LA POSIBILIDAD, y única condición, de consagrarse al estamento UNIVERSAL.» (§ 291.)

Esta *oportunidad* para todo ciudadano de convertirse en funcionario es por consiguiente la segunda relación afirmativa entre sociedad burguesa y Estado, la *segunda identidad* <de ambos>. Su carácter es muy superficial y dualista. Cualquier católico puede hacerse cura (o sea separarse de los laicos y del mundo). ¿Dejan por eso los curas de ser un poder trascendente para el católico? El que todo el mundo pueda adquirir el deseo de *otro* ámbito demuestra únicamente que el *suyo propio* no es la realidad de este derecho.

En el verdadero Estado la cuestión no es la posibilidad de todo burgués de consagrarse al estamento general en la forma de un estamento específico, sino la capacidad del estamento general de serlo realmente, es decir de ser el estamento de todos los burgueses. Hegel en cambio parte del supuesto del estamento pseudogeneral, ilusoriamente universal, de una universalidad que es un estamento específico.

La identidad que Hegel ha construido entre sociedad burguesa y Estado es la identidad de *dos ejércitos enemigos*, en los que cada soldado tiene la «oportunidad» de convertirse por «deserción» en miembro del ejército «enemigo»; y ciertamente tal es la descripción exacta de la actual situación empírica.

Lo mismo vale de su construcción de los «exámenes». En un Estado racional los exámenes están pensados más bien para hacerse zapatero que funcionario del Ejecutivo. Y es que la zapatería es una habilidad sin la que se puede ser social y buen ciudadano; pero los «necesarios conocimientos políticos» son una condición sin la cual, aunque se esté en el Estado, se vive fuera de él, separado de sí mismo, en el vacío. El «examen» no es más que una fórmula masónica, el reconocimiento legal de que el saber político es un privilegio.

La «unión» del «cargo público» con el «individuo», este vínculo objetivo entre el conocimiento de la sociedad burguesa y el del Estado, el *examen*, no es más que el *bautizo burocrático del saber*, el reconocimiento oficial de la *Transubstanciación* del saber profano en sagrado (natu-

ralmente el examinador lo sabe siempre todo). Nunca se oyó que los gobernantes griegos o romanos dieran exámenes. Claro que ¿cómo se va a comparar un <pobre> gobernante romano con un funcionario prusiano?

Aparte del vínculo *objetivo* del individuo con el cargo público, el *examen*, hay otro vínculo: el *arbitrio del monarca.*

> «Toda vez que, a diferencia por ejemplo del arte, <la calificación> objetiva <para los cargos públicos> no reside en la genialidad, tiene que haber una indefinida *pluralidad* <de candidatos> entre los que es difícil determinar el mejor con absoluta precisión. La elección y nombramiento para un puesto de *este* individuo entre varios, así como su habilitación para el desempeño de la cosa pública es el aspecto subjetivo. Esta vinculación entre individuo y cargo —dos aspectos que no tienen nada que ver entre sí— compete a la Corona como Poder último y soberano.» <(§ 292.)>

El monarca es en todo el representante de la casualidad. Para que la fe lleve frutos es preciso, además de la profesión de fe burocrática (el examen), el factor subjetivo de la *gracia* del monarca.

«Los asuntos de Estado específicos que la *monarquía* confía a las autoridades» (la monarquía distribuye, confía las diversas actividades estatales en forma de *asuntos* a las autoridades, *reparte el Estado entre los burócratas,* hace entrega de él lo mismo que la Santa Iglesia Romana por la ordenación; la monarquía es un sistema emanativo, que arrienda las funciones del Estado) «pertenecen al lado *objetivo* de la soberanía inherente al monarca». (§ 293.) Hegel comienza distinguiendo lo que hay de *objetivo* en la soberanía inherente al monarca de su aspecto *subjetivo.* Hasta ahora había confundido ambos aspectos. La soberanía inherente al monarca tiene aquí un sentido literalmente místico, lo mismo que los teólogos encuentran en la Naturaleza al Dios personal. Hasta ahora el monarca había sido presentado como el aspecto subjetivo de la soberanía inherente al *Estado.* <(§ 279.)>

En § 294 Hegel desarrolla a partir de la Idea la *remuneración* de los funcionarios. En este tema —que el servicio del Estado asegura garantizadamente también la existencia empírica— queda establecida la *identidad real* entre sociedad burguesa y Estado. El *sueldo* del funcionario es la suprema identidad que Hegel se construye (una vez supuesta la metamorfosis de *actividades del Estado* en *cargos públicos* y la separación entre Estado y sociedad). Hegel dice:

«El servicio del Estado requiere sacrificar toda satisfacción independiente y arbitraria de fines subjetivos» (lo que vale de todo servicio) «y precisamente por este sacrificio concede el derecho de encontrar satisfacción en el cumplimiento del deber y sólo en él. En este sentido <(en cuanto los individuos sirven conscientemente al Estado)> aquí reside la fusión del interés general con el particular que constituye el concepto y la oculta solidez del Estado»,

(lo que vale 1.° de todo servidor y 2.°, aun siendo verdad que la *remuneración* de los funcionarios constituye la oculta solidez de la profunda[48] monarquía moderna, sólo la existencia de los funcionarios se halla *garantizada*, en contraste con <la de> los miembros de la sociedad burguesa).

A Hegel no se le puede ocultar que lo que ha construido es el Poder Ejecutivo como el extremo *opuesto* a la sociedad burguesa y precisamente como un extremo dominante. ¿Cómo se las arregla entonces para producir una relación de identidad entre ambos?

Según § 295 +

«contra el *abuso* de poder por parte de las autoridades y sus funcionarios Estado y súbditos se hallan protegidos» primero por la «organización jerárquica» +

(como si la jerarquía no fuese el *principal abuso* y como si los pecados personales que cometen a veces los funcionarios se pudiesen comparar con sus *necesarios* pecados jerárquicos. La jerarquía castiga al funcionario por pecar contra la jerarquía o cometer un pecado superfluo; pero le protege en cuanto es la jerarquía quien peca en él y aparte de eso difícilmente se convence de los pecados de sus miembros); +

«segundo por los derechos de las comunidades y corporaciones; éstos contrarrestan conscientemente la injerencia de arbitrariedad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios y completan desde abajo el control desde arriba, cuando éste no alcanza al comportamiento de cada funcionario», +

(como si el control desde arriba no tuviese el punto de vista de la burocracia jerárquica).

48. Marx vuelve a utilizar (cfr. supra, pág. 49 y nota 41) el término «tief» (profundo) en un sentido irónicamente distinto del hegeliano y en general del filosófico; como en Feuerbach, «tief» se refiere ahora a una realidad con trastienda, solapada, no a una cualidad ontológica.

La segunda garantía contra la arbitrariedad de la burocracia es por tanto los privilegios corporativos.

De modo que, si preguntamos a Hegel quién protege a la sociedad burguesa de la burocracia, nos responderá:

1.°) La *«jerarquía»* de la burocracia, el *control*; el adversario se halla él mismo atado de pies y manos, de modo que, aunque hacia abajo sea martillo, hacia arriba es yunque. Entonces ¿cómo protegerse de la «jerarquía»? El mal desaparece ciertamente; pero sólo en cuanto resulta absorbido por un mal mayor.

2.°) El *conflicto*, el conflicto sin resolver entre burocracia y corporación. La *lucha*, su *posibilidad*, es la garantía contra la derrota. Más adelante (§ 297) Hegel añade la garantía de las «instituciones de la soberanía desde arriba», es decir otra vez la jerarquía.

Pero Hegel añade otros dos factores (§ 296):

En el funcionario mismo —y esto tiene que humanizarle, convirtiendo en «costumbre ética» [49] el «desapasionamiento, la conciencia del derecho y la benignidad de la conducta»— la «directa formación ética e intelectual» tiene que «contrapesar espiritualmente» el *mecanismo* de su saber y de su «trabajo real». ¿Es que el «mecanicismo» de su saber «burocrático» y de su «trabajo real» no «contrapesará» su «formación ética e intelectual»? ¿Y no vencerá su espíritu real y su trabajo real, la substancia, sobre el accidente de sus otras dotes? Por algo es su «cargo oficial» lo «substancial» de su situación y su «pan». Hegel opone la «directa formación ética e intelectual» al «mecanicismo del saber y trabajo burocráticos» ¡Qué bonito! El hombre que hay en el funcionario tiene que proteger al funcionario de sí mismo. Pero en cambio ¡qué unidad!: *equilibrio espiritual.* ¡Vaya una categoría dualista!

Hegel trae a colación también la «grandeza del Estado», que en Rusia no es garantía contra la arbitrariedad de los «funcionarios del Ejecutivo» y en todo caso es una circunstancia que se halla *«fuera»* de lo que *«es»* la burocracia.

Hegel ha desarrollado el «Poder Ejecutivo» como «burocracia del Estado».

Aquí, en el ámbito del «universal en sí y para sí del Estado mismo»,

49. «Sitte» significa literalmente «costumbre» colectiva. En Hegel por encima de la moral —privada y a la vez exterior al individuo, aunque sea en la suprema forma abstracta del imperativo categórico (cfr. infra, págs. 218, 371)— se halla la «Sittlichkeit», que significaría un comportamiento ético colectivo, a la vez que espontáneo y racional. A esto alude aquí la palabra «Sitte». («Sittlichkeit» suele ser traducida por «eticidad»; parece preferible la expresión «ética comunitaria».)

no encontramos más que conflictos sin solución. «Examen» y «pan» de los funcionarios son las últimas soluciones.

La impotencia de la burocracia, su conflicto con la corporación los aduce Hegel como consagración suprema.

En el § 297 es asentada una identidad, en cuanto «los miembros del gobierno y los funcionarios forman la mayor parte de la *clase media*». Ésta es alabada por Hegel como la «columna maestra» del Estado «en lo que se refiere a la conciencia del Derecho y a la inteligencia». (§ 297, Apéndice.)

> «Para el Estado la formación de esta clase media es del mayor interés; pero sólo puede ocurrir en una organización como la que hemos visto, en la que son legítimos ámbitos particulares, relativamente independientes, y existe un MUNDO DE FUNCIONARIOS, cuya arbitrariedad se halla contrarrestada por esas legitimidades.»

Verdad es que en una organización así el pueblo sólo puede figurar como *un* estamento, la *clase media*. Pero ¿se puede llamar una organización a la que se sostiene gracias al equilibrio de los privilegios? El Poder Ejecutivo es el más difícil de desarrollar. Pertenece a todo el pueblo mucho más que el Poder Legislativo.

Más adelante (§ 308, Nota) Hegel expresa a las claras el verdadero espíritu de la burocracia, caracterizándolo como «rutina de los asuntos» y «horizonte de un ámbito limitado».

c) El Poder Legislativo. <§§ 298-319.>

> <1. Sus tareas y sus miembros. §§ 298-300.>
>
> § 298. <Las tareas del Poder Legislativo.> «El *Poder Legislativo* se refiere <a)> a las leyes como tales, en cuanto requieren seguir siendo precisadas, y <b)> a los asuntos INTERNOS de contenido VERDADERAMENTE GENERAL» (una expresión muy general). «Este Poder mismo forma PARTE DE LA CONSTITUCIÓN, que es su presupuesto y a la que en este sentido, directamente, no le afecta en absoluto. Ciertamente, la Constitución se desarrolla ulteriormente con el proceso legislativo y <en general> con el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno.»

Hegel subraya que «este Poder mismo forma parte de la Constitución, que es su presupuesto y a la que <...> directamente no afecta en absoluto». Es lo primero que llama la atención, pues no lo había

dicho ni de la Corona ni del Ejecutivo, aunque vale también de ellos. Pero es que hasta llegar al Poder Legislativo Hegel no ha construido la totalidad de la Constitución y en este sentido mal puede presuponerla. Ya en este detalle se ve la profundidad de Hegel; siempre comienza por la *oposición* de las características entre sí (tal como se hallan en nuestros Estados) e insiste en ella.[50]

«Este Poder mismo forma parte de la *Constitución*», a la que «directamente no afecta en absoluto». Pero la Constitución tampoco se ha hecho sola. Las leyes que «requieren seguir siendo precisadas» tienen que haberse formado alguna vez. *Antes* y *fuera* de la Constitución tiene que haber o haber habido un Poder Legislativo. Tiene que haberlo aparte del Poder Legislativo real, *empírico*, *asentado*. Ciertamente Hegel responderá que presupone un Estado *actual*. Pero Hegel, como filósofo del Derecho, está desarrollando el Estado en general. <Por tanto,> en vez de medir la Idea con lo que tenemos, tiene que medir lo que tenemos con la Idea.

La antinomia es sencilla:

El *Poder Legislativo* es un Poder constitucional y por tanto se halla subsumido bajo la Constitución. La Constitución es *ley* para el Poder Legislativo. Es su ley *previa* y le dicta constantemente leyes. El Poder Legislativo sólo lo es dentro de los límites de la Constitución y la

50. En esta observación sobre Hegel se encierra una matriz teórica característica de Marx: Hegel reproduce con lúcida sensibilidad las contradicciones fundamentales de su realidad; *pero* no puede solucionarlas pese a todo su saber y capacidad; *luego* esas contradicciones son insolubles en la realidad misma. La crítica de la economía política se basará en el mismo silogismo, aplicado a los economistas clásicos. Tal silogismo encierra un círculo, que precisamente constituye su fuerza: Marx, como Hegel, ha sido muy sensible a su realidad histórica y de ella ha aprendido lo insoluble de sus contradicciones antes (o a la vez) de criticar a Hegel (cfr. supra, nota 44). Gracias a eso ha podido criticarle tan radicalmente. La diferencia entre Marx y Feuerbach es aquí perceptible, aunque no absoluta. La matriz de la crítica de Feuerbach a Hegel es: «La filosofía hegeliana es el cumplimiento de la filosofía moderna. Por tanto la necesidad y justificación histórica de la nueva filosofía enlaza sobre todo con la crítica de Hegel.» (*Feuerbach* III, pág. 277; *Aportes,* pág. 121.) La crítica de Hegel se mueve por tanto fundamentalmente dentro de la historia de la filosofía. Ciertamente *en principio* la posición de Feuerbach iba más allá y así podía ser entendida por quienes estuviesen también más allá: «La filosofía es el conocimiento de lo que es. Pensar, conocer las cosas como son, tal es la suprema ley y tarea de la filosofía.» (*Feuerbach* III, pág. 231; *Aportes,* pág. 74.) Ahora bien, Feuerbach mismo se refería aquí ante todo el problema del conocimiento inmediato, cuya legitimidad defendía frente al idealismo absoluto; lo mismo vale de otros textos ambiguos, que han influido perceptiblemente en Marx (cfr. infra, nota 78).

Constitución se hallaría hors la loi de estar fuera del Poder Legislativo. Voilà la collision! En la historia francesa más reciente se le ha dado algunas vueltas.[51]

¿Cómo soluciona Hegel esta antinomia?

Primero dice:

La *Constitución* es «*presupuesto*» del Poder Legislativo, «*en este sentido,* directamente, <el Poder Legislativo> *no* le afecta en absoluto».

«*Pero*»: pero la Constitución «se desarrolla ulteriormente» «en el proceso legislativo» «y <en general> con el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno».

Es decir: directamente la Constitución se halla fuera del ámbito del Poder Legislativo; pero indirectamente es modificada por éste. El Poder Legislativo realiza por otro camino lo que directamente no podría ni de hecho ni por principio; en détail desmenuza la Constitución, ya que no la puede alterar en gros. Amparado en la naturaleza de las cosas y situaciones realiza lo que debiera no haber hecho de guiarse por la naturaleza de la Constitución. Hace *materialmente, de hecho,* lo que no hace *formal, legal,* constitucionalmente.

De este modo Hegel no ha solucionado la antinomia, sino que la ha convertido en otra. El *ejercicio* del Poder Legislativo, su ejercicio *de acuerdo con la Constitución,* lo ha puesto en contradicción con el *carácter* que la Constitución le asigna. La oposición entre *Constitución y Poder Legislativo* sigue en pie. Hegel ha definido como contradicción la acción *de hecho* y la *legal* del Poder Legislativo; o, dicho de otro modo, como la contradicción entre lo que el Poder Legislativo debe ser y lo que en realidad es, entre lo que cree hacer y lo que de verdad hace.

¿Cómo puede Hegel hacer pasar esta contradicción por la verdad? «El carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno» tampoco explica nada, pues este carácter progresivo es precisamente lo que habría que explicar.

En el Apéndice Hegel ciertamente no aporta nada en orden a una solución de las dificultades. Pero en todo caso las expresa todavía con mayor claridad:

> <§ 298. Apéndice. Permanencia y cambio en la Constitución.> «La Constitución tiene que ser objetiva y conscientemente el suelo firme y válido sobre el que se asienta el Poder Legislativo; por tanto no hay que comenzar por hacerla. Es decir, la Constitución *es*; pero

51. Desde 1789 Francia cambió casi constantemente de régimen, sin recurrir para ello a las instancias previstas cada vez por la Constitución vigente. Hegel estudiaba por entonces este tema. (MEGA I, 1/2, págs. XXIV-XXVI, 118-119.)

igualmente esencial es que *se hace*, o sea se perfecciona con la cultura. Este progreso es una MUTACIÓN IMPERCEPTIBLE sin la FORMA DE MUTACIÓN.»

De modo que de acuerdo con la Ley (la ilusión) la Constitución *es*; pero de acuerdo con la realidad (la verdad) la Constitución *se hace*. Por su carácter es inmutable; pero de hecho cambia aunque inconscientemente, sin la forma del cambio. La *apariencia* contradice a la *esencia*. La apariencia es la ley *consciente* de la Constitución, como la esencia es su ley *inconsciente* en contradicción con la primera. La ley no tiene por contenido la naturaleza de la cosa, sino lo contrario.

¿Entonces la verdad sería que en el Estado —según Hegel la suprema realización de la *Libertad*, la existencia de la Razón consciente de sí— no es la Ley, la realización de la Libertad quien rige, sino la ciega necesidad natural? Y, una vez percibida la contradicción entre la ley de la cosa y la definición legal, ¿por qué no reconocer la ley de la cosa, de la Razón también como la ley del Estado? ¿Cómo mantener el dualismo, una vez que es consciente? Se trata constantemente de presentar el Estado como la realización del Espíritu libre; pero re vera resuelve todas las antinomias difíciles recurriendo a la necesidad natural, opuesta a la Libertad. Del mismo modo la transición del interés especial al general no es una ley consciente del Estado; pasa por el azar, se realiza *contra* la conciencia. ¡Y Hegel quiere que el Estado sea en todo la realización de la libre voluntad! (Aquí se ve lo *substancial* que es el punto de vista de Hegel.) [52]

En cuanto a los ejemplos que aduce Hegel sobre la *paulatina* transformación de la Constitución, son poco afortunados: que las fortunas de los soberanos germánicos y sus familias se han transformado de bienes privados en patrimonio estatal; que la justicia personal de los emperadores germánicos ha pasado a jurisprudencia por delegados. La primera transformación consistió simplemente en que todos los bienes del Estado pasaron a propiedad privada del monarca.

Por lo demás estas transformaciones son casos aislados. Ciertamente Constituciones enteras se han transformado como consecuencia de que fueron urgiendo nuevas necesidades, de antiguo se fue desmoronando, etc.; pero para una Constitución *nueva* siempre ha hecho falta una revolución formal.

52. «Susbtancial» tiene aquí el sentido hegeliano de suprema y necesaria realidad: «A mi modo de ver —que sólo la exposición del mismo sistema debe justificar— lo decisivo es concebir y expresar lo verdadero no como substancia sino asimismo como sujeto.» (*Fenomenología*, pág. 15.)

Hegel concluye <el Apéndice al § 298>:

> «Por consiguiente el desarrollo de una situación es APARENTEMENTE tranquilo e imperceptible. Con el tiempo una Constitución llega a cambiar de este modo totalmente.»

La categoría de la transición *paulatina* es primero históricamente falsa y segundo no explica nada.[53]

Para que la Constitución no sufra sólo pasivamente la transformación y esta apariencia ilusoria no sea hecha añicos al fin violentamente, para que el hombre haga con consciencia lo que la naturaleza de las cosas le obliga siempre a hacer inconscientemente, es preciso hacer del proceso constitucional, del *progreso el principio de la Constitución*; es decir, que la verdadera base de la Constitución, el pueblo, se convierta en su principio. El progreso mismo es entonces la Constitución.

Por consiguiente ¿la «Constitución» misma debería pertenecer al campo del «Poder Legislativo»? Esta pregunta sólo puede ser planteada 1.°) cuando el Estado político existe como mero formalismo del Estado real, cuando el Estado político es un dominio exclusivo, cuando el Estado político existe como «Constitución»; 2.°) si el Poder Legislativo tiene otro origen que el Poder Ejecutivo, etc.

El Poder Legislativo ha hecho la Revolución francesa; allí donde, como realidad específica, ejerció la hegemonía, el Poder Legislativo ha realizado las grandes revoluciones generales de todo el organismo político. Su lucha no se ha dirigido contra la Constitución, sino contra una Constitución específica, anticuada; y es que el Poder Legislativo era precisamente el representante del pueblo, de la voluntad de la especie. El Poder Ejecutivo por el contrario ha hecho las revoluciones pequeñas, retrógradas, las reacciones; en vez de hacer la revolución por una nueva Constitución contra la vieja, se ha alzado contra la Constitución; y es que el Poder Ejecutivo era el representante de la voluntad especial, de la arbitrariedad subjetiva, del lado mágico de la voluntad.

Bien planteada la pregunta <(¿Debería pertenecer la Constitución al campo del Poder Legislativo?)>, no significaría más que: ¿tiene el

53. La «transición paulatina» tampoco encaja bien ni siquiera en la concepción hegeliana de la transición, cuya figura fundamental es la «línea de nudos» (*Lógica*, ^{2}Prólogo), el capullo o «yema» que expulsa las hojas muertas (*Lógica*, ^{1}Prólogo), las transiciones cualitativas. Esta distorsión de la teoría al llegar a la política es típica de la *Filosofía del Derecho* (aparte de lo que esta obra revela constitutivamente sobre ella). Pero no significa tanto una «acomodación» de Hegel como una discordancia constitucional de su pensamiento.

pueblo el derecho a darse una nueva Constitución? La respuesta es un *sí tajante*; *en cuanto* la Constitución deja de ser la expresión real de la voluntad popular, se convierte en una ilusión práctica.

La colisión entre la Constitución y el Poder Legislativo no es más que un *conflicto de la Constitución consigo misma*, una contradicción en el concepto de la Constitución.

La Constitución no es más que un compromiso entre el Estado político y el apolítico, y por tanto consiste necesaria y esencialmente en un pacto entre Poderes esencialmente heterogéneos. Por tanto a la ley le es imposible decir que a uno de estos Poderes —una parte de la Constitución— le compete modificar la misma Constitución, el todo.

Puestos a hablar de la Constitución como algo especial, habría que considerarla por el contrario como una parte del todo <(político y apolítico)>.

<En cambio>, si por Constitución se entiende las características generales, fundamentales de la voluntad racional, evidentemente es el presupuesto y credo político de todo pueblo (Estado). <En este sentido la Constitución> no es propiamente cosa de querer sino de saber. La voluntad de un pueblo se halla tan sujeta a las leyes de la razón [54] como la voluntad de un individuo. Es imposible que un pueblo irracional tenga una organización política racional. Por lo demás estamos tratando de la filosofía del Derecho y nuestro tema es por consiguiente la voluntad de la especie.

El Poder Legislativo no crea la ley; sólo la descubre y formula.[55]

54. Aquí, en los *Anuarios* y en los *Manuscritos de París* (cfr. también supra, nota 11 para otros conceptos semejantes) Marx invoca aún la instancia «Razón» en una forma que recuerda a la Ilustración, por más que vaya desmenuzando cada vez más cerradamente sus dependencias y servidumbres históricas. De todos modos no hay que olvidar: 1.°) que Marx se enfrentaba a una reacción romántica, que invocaba contra la Ilustración lo irracional como la base del ordenamiento político (vid. «El manifiesto filosófico de la Esc. hist. del Derecho», OME 3); 2.°) que «razón» no es aquí tanto la razón indeterminada de la Ilustración como la razón colectiva —ciertamente también imprecisa— de Feuerbach: a nivel de la especie humana.

55. Este principio fundamental de la gran figura de la Escuela histórica del Derecho y profesor de Marx en Berlín (1836-1837) Friedrich K. von Savigny (1779-1861) aparece ya en el artículo de Marx sobre «El proyecto de ley sobre el divorcio» (OME 3). También es de Savigny la idea del crecimiento progresivo, imperceptible del Derecho, presente en el «Apéndice» al § 298 de la *Filosofía del Derecho*. Savigny, uno de los primeros nobles que enseñaron en la Universidad alemana, daba a estas teorías de corte populista un claro sentido reaccionario, que le granjeó el puesto de ministro para la reforma del Código. Marx le había criticado a él y a su escuela sobre todo en el artículo «El Manifiesto filosófico de la Escuela

Se ha tratado de resolver esta antinomia distinguiendo entre assemblée constituante y assemblée constituée.[56]

§ 299. <Materias de la legislación y la aprobación de impuestos.> «En lo tocante a los individuos estas materias» (del Poder Legislativo) «se concretan en dos direcciones: +

α) lo que el Estado les da a los individuos para que disfruten de ello y +

β) lo que éstos deben hacer por el Estado. +

<α)> El primer punto comprende las leyes del Derecho privado en general, los derechos de los municipios y corporaciones así como las disposiciones fundamentales e indirectamente (§ 298) la totalidad de la Constitución. <β)> En cambio lo que hay que hacer por el Estado se halla reducido al *dinero,* como el *valor* general, y dotado de existencia, de cosas y prestaciones. Sólo así puede ser determinado con justicia y de forma que los trabajos y servicios *particulares* que presta el individuo sean mediados por su arbitrio.»

Sobre esta determinación de la materia del Poder Legislativo Hegel mismo observa en la Nota al parágrafo:

<Delimitación de competencias entre el Legislativo y el Ejecutivo.> «Ciertamente en abstracto se puede distinguir lo que es materia de la legislación general de lo que compete concretamente a la administración y a la regulación <interna> del gobierno: a la legislación general sólo le compete lo que por su contenido es MÁS GENERAL en las disposiciones legales, a la otra en cambio lo ESPECÍFICO así como el modo y manera de su *realización.* Sin embargo esta distinción es plenamente precisa, ya por el hecho de que la ley, para ser ley y no un mero mandamiento (como "no matarás" <..., cfr. § 140, Nota>), tiene que ser intrínsecamente *precisa*; cuanto más precisa es, tanto más cerca se halla su contenido de poder ser realizado tal y

---

histórica del Derecho». También en el texto citado sobre «El proyecto de ley de divorcio» Marx pone como condición que «la ley sea expresión consciente de la voluntad popular» (cfr. infra, pág. 148). La «Introducción» a la «Crítica de la Filosofía del Derecho» (infra, pág. 212) dirá de la escuela histórica del Derecho que para ella sólo existe el trasero de la historia. De todas formas no se debe subestimar lo que Marx ha aprendido de ella.

56. Sieyès formuló en 1789 esta distinción, que ha permanecido en la teoría constitucional: las Constituciones «rígidas» son las que sólo pueden ser modificadas por una Asamblea Constituyente; por tanto hacen precisa una distinción entre poder constituyente y poder constituido, mientras que las Constituciones «flexibles» son modificables por la legislación ordinaria. (Cfr. MEGA I, 1/2, pág. 123.)

> como la ley lo determina. Por otra parte una precisión tan completa dotaría a las leyes de un aspecto empírico sujeto a modificaciones en la ejecución real, lo que iría contra el carácter de las leyes. Es la UNIDAD ORGÁNICA de los Poderes quien significa por sí misma que un mismo Espíritu dispone lo general y le da una realidad precisa y una realización.»

Pero precisamente esta unidad *orgánica* es lo que Hegel no ha construido. <De hecho> los diversos Poderes tienen diversos principios. Así es como son realidad tangible. Por eso es un misticismo y una excusa vacía escapar de su conflicto real a una imaginaria «unidad orgánica», en vez de desarrollarlos como factores de una unidad orgánica.

La primera colisión sin resolver era la del *todo de la Constitución* con el *Poder Legislativo*. La segunda es la del Poder Legislativo con el Poder Ejecutivo, la de la Ley y su ejecución.

El segundo punto del parágrafo <§ 299> dice que lo único que el Estado pide de los individuos es el *dinero*.

Hegel aduce para ello las siguientes razones:

1.º) el dinero es el *valor* general y tangible de cosas y prestaciones;

2.º) sólo esta reducción permite precisar con *justicia* las prestaciones;

3.º) sólo así puede ser precisada la prestación de modo que los trabajos y servicios *particulares* se hallen mediados por arbitrio del individuo que los presta.

Hegel observa en la Nota:

Sobre el punto 1.º): +

> <Los impuestos como una prestación del burgués al Estado.> «A primera vista puede sorprender que el Estado no exija una prestación directa de las muchas aptitudes, bienes, actividades, talentos y toda la infinita *riqueza* viva que en ellos se encierra, a pesar de que tiene mucho que ver con la convicción <política>. *Sólo* exige riqueza en forma de *dinero*. (Las prestaciones tocantes a la defensa del Estado contra los enemigos corresponden al siguiente apartado <II. La Soberanía exterior, §§ 321-329>. No por eso, sino por otras razones dejamos para más adelante la obligación personal del servicio militar.)
>
> «Pero de hecho el dinero no es una riqueza especial junto a las otras, sino lo general de ellas una vez que se dan existencia externa como una *cosa* aprehensible.» «Entre nosotros», sigue el *Apéndice*, «el Estado *compra* lo que necesita».

Sobre el punto 2.°):

<Nota (prosigue).> «Sólo a base de llevar la externalidad a este extremo» (cuando las *riquezas* se dan existencia externa, como una *cosa* aprehensible) «es posible la *cuantitatividad* y con ella la justicia e IGUALDAD DE LAS PRESTACIONES». El *Apéndice* dice: «El dinero ayuda mucho a mejorar la JUSTICIA DE LA IGUALDAD». «Si lo gravado fuese la capacidad concreta <de una persona>, los inútiles se hallarían en ventaja sobre la gente de valer.»

Sobre el punto 3.°): +

<Nota (prosigue). La tributación como principio del Estado moderno.> «En el Estado de *Platón* los superiores asignan los individuos a sus estamentos específicos y les imponen sus tareas *específicas* <(cfr. § 185, Nota)>. En la monarquía feudal los vasallos tenían que cumplir servicios no sólo indeterminados, sino también *específicos* como la administración de justicia, etc. También las prestaciones en el Oriente, en Egipto, para aquellas colosales obras de arquitectura, etcétera, son de calidad *especial,* etc. Estas situaciones carecen del principio de la *libertad subjetiva*; a pesar de que ya las fuerzas reales del individuo le convierten ante esas obras en algo particular, su acción substancial no se halla mediada por su *voluntad particular.* Este derecho no fue posible hasta que las prestaciones se hicieron en la forma general del valor; tal es la causa que ha producido esta transformación.» Según el Apéndice «entre nosotros el Estado *compra* lo que necesita. Esto puede comenzar pareciendo abstracto, inerte, insensible. Como si el Estado hubiese degenerado al contentarse con prestaciones abstractas. Pero en el principio del Estado moderno se halla implícito que todo lo que hace el individuo se halla mediado por su propia voluntad. ... Precisamente el RESPETO por la libertad subjetiva se manifiesta en que nadie es abordado <por el Estado> más que por donde su realidad es tangible».

Haced lo que queráis. Pagad lo que debéis.
El comienzo del Apéndice dice:

«Las dos direcciones en que se concreta la Constitución conciernen <α)> los derechos y <β)> prestaciones de los individuos. En lo que toca a las prestaciones, éstas se reducen hoy en día casi por completo a dinero. El servicio militar es casi la única prestación personal que aún queda.»

§ 300. <La composición del Poder Legislativo.> «En el Poder

Legislativo, tomado como TOTALIDAD, actúan por de pronto los otros dos factores: +
<a)> la *Corona,* en cuanto le compete la última decisión; +
<b)> *el Poder Ejecutivo,* en cuanto instancia consultiva dotada del conocimiento concreto y la visión general del todo en sus múltiples aspectos y en los principios CRISTALIZADOS realmente en ellos, así como especialmente del conocimiento de las necesidades del poder público; +
<c)> por último el factor *estamentario.»* [57]

La Corona y el Ejecutivo son... Poder Legislativo. Pero si el Poder Legislativo es la *totalidad,* entonces la Corona y el Ejecutivo tendrían que ser en todo caso factores del Poder Legislativo. El elemento *estamentario* que se les añade o es *exclusivamente* Poder Legislativo o el Poder Legislativo como *diferente* de la Corona y el Ejecutivo.

<2. La función política y constitucional de las Cortes. §§ 301-303.>

§ 301. <La función del elemento estamentario.> «La característica del elemento *estamentario* es que en él cobra existencia la cosa pública no sólo *en sí,* sino también *para sí,* es decir como factor de la *libertad formal,* subjetiva: la conciencia pública como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos.»*

El elemento estamentario es una delegación de la sociedad burguesa ante el Estado, frente al que representa los «muchos». Éstos, por un momento, tienen que tratar *conscientemente* los asuntos generales como propios, como objetos de la *conciencia pública*; ésta, según Hegel, no es sino la *«generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos»* (y de hecho así es en las monarquías modernas, incluidas las constitucionales). Es significativo que Hegel, tan respetuoso frente al Espíritu del Estado, el Espíritu ético, la conciencia del Estado, los desprecie en toda forma tan pronto como se le presentan con una figura real, empírica.

57. El factor estamentario («das ständische Moment») o elemento estamentario («das ständische Element») del poder legislativo sirve en el texto de Hegel y en el comentario de Marx para designar las Cortes. Aquí la traducción castellana conserva el giro estilístico del original. El término «Cortes» será empleado para traducir «Estados» («Stände») cuando equivalen al «factor estamentario» del poder legislativo. En el § 304 de Hegel (infra, págs. 92-93) aparece además otro sinónimo más preciso: «el elemento político-estamentario» («das politisch-ständische Element»). Marx habla también de las Cortes bajo el nombre «sociedad estamentaria» («ständische Gesellschaft») como mediación entre el monarca y la «sociedad burguesa».

Este es el secreto del misticismo. La misma abstracción fantástica que reconoce la *conciencia del Estado* en la forma inadecuada de la *burocracia*, una jerarquía del saber, tomando a ésta sin crítica por *plenamente válida* como la existencia real, la misma abstracción mística confiesa con la misma tranquilidad que el Espíritu real, *empírico* del Estado, la *conciencia pública* es simplemente un potpourri de los «pensamientos y opiniones de los muchos». Primero atribuye a la burocracia una esencia que le es ajena, luego asigna a la verdadera esencia la forma inadecuada del fenómeno. Hegel idealiza la burocracia y empiriza la conciencia pública. Hegel es capaz de tratar tan à part la conciencia pública real, porque ha tratado la conciencia à part como conciencia pública. Desde el momento en que cree haber realizado pertinentemente el Espíritu del Estado en sus soi-disant existencias, ya no le es preciso preocuparse de su existencia real. Mientras el Espíritu real rondaba por afuera, se le hacían muchas reverencias. Aquí dentro, cuando se le pilla en persona, apenas se le guarda consideración.

«La característica del elemento estamentario es que en él cobra existencia la cosa pública no sólo *en sí* sino también *para sí.*» Y, concretamente, cobra existencia *para sí* como la «conciencia pública», como «*generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos*».

El que la «cosa pública» se convierta en sujeto y así se hipostasíe, es presentado aquí como un factor del proceso vital de la «cosa pública». En vez de que los sujetos cobren objetividad en la «cosa pública», Hegel eleva ésta a «sujeto». <Según Hegel> los sujetos no precisan de la «cosa pública» como su verdadera cosa, sino que son requeridos por la cosa pública para que ésta alcance su existencia *formal.* El que la cosa pública exista como sujeto es cosa de la «cosa pública».

Aquí hay que prestar especial atención a la diferencia entre la *existencia* de la cosa pública *en sí* y *para sí.*

La «*cosa pública*» *existe* «*en sí*» ya como la tarea del gobierno, etc. Existe, <pero> sin ser *realmente* la cosa *pública.* <Propiamente> lo es todo menos esto, ya que no es cosa de la «*sociedad burguesa*». Su existencia *especial,* en sí, la ha encontrado ya. Su existencia real, como «conciencia pública», «generalidad empírica» es <aún> puramente formal y, por así decirlo, *simbólica.* La existencia «formal» o «empírica» de la cosa pública se halla separada de su *existencia substancial.* La verdad de todo esto es: la «cosa pública» *en sí* no es *realmente general* y la cosa pública *empírica,* real es solamente *formal.*

Hegel separa el *contenido* y la *forma*, el *ser en sí y la existencia para sí*, haciendo que «forma» y «para sí» se añadan extrínsecamente

como un factor *formal.* El contenido está listo y existe de muchas formas que no lo son de ese contenido. A la inversa es evidente que el contenido real no es el contenido de la forma, por más que la forma tenga que valer por la forma real del contenido.

La *cosa pública* se halla lista sin haber sido cosa real del pueblo. La cosa real del pueblo se ha producido sin intervención de él. El elemento estamentario es la *existencia ilusoria* de los asuntos del Estado como cosa del pueblo, la ilusión de que la *cosa pública* es cosa pública, de todos, o la *ilusión* de que la causa del pueblo sea la cosa pública. Hasta tal punto hemos llegado —en nuestros Estados como en la filosofía hegeliana del Derecho—, que la frase tautológica: «la cosa pública es la cosa pública» sólo puede parecer una *ilusión de la conciencia práctica.* El *elemento estamentario* es la *ilusión política de la sociedad burguesa.* Hegel presenta la libertad *subjetiva* como libertad *formal,* precisamente por no haber hecho de la libertad objetiva la realización, la actuación de la subjetiva. (Ciertamente es importante <la exigencia hegeliana de> que también lo libre sea realizado libremente, <de> que la libertad no impere como un inconsciente instinto natural de la sociedad.) Una vez que el contenido presunto o real de la libertad ha recibido un sustrato místico, el sujeto real de la libertad cobra un significado formal.

La separación del *en sí* y el *para sí,* de la substancia y el sujeto es misticismo abstracto.

En la Nota <al § 301> Hegel <mismo> analiza a más y mejor el «elemento estamentario» como algo «formal» e «ilusorio».

Tanto el «*saber*» como la «*voluntad*» del «elemento estamentario» son en parte insignificantes y en parte sospechosos; es decir, que el elemento estamentario es meramente un *complemento formal.*

> <§ 301. Nota.>
> <...>
> 1.º) <La tesis de que el pueblo es quien mejor sabe lo que le conviene.> «En punto a necesidad o utilidad de la convocación de Cortes la opinión típica de la conciencia corriente es, más o menos, primero: que los diputados del pueblo o incluso el pueblo es quien *mejor tiene que comprender* lo que le conviene, y <segundo:> no cabe duda de que lo quiere. En cuanto a lo primero, lo contrario es verdad: el pueblo, si por esta palabra se entiende un sector especial entre los miembros de un Estado, representa el sector que *no sabe lo que quiere.* Saber lo que se quiere y, más aún, lo que quiere la voluntad en sí y para sí, la Razón, es fruto de una profunda sabiduría» (que sin duda se encierra en los despachos) «y de un conocimiento de causa, que no es precisamente cosa del pueblo».

Más abajo dice expresamente sobre las Cortes:

> «Los funcionarios superiores necesariamente tienen un conocimiento de causa más profundo y completo acerca de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado y disponen de más capacidad y experiencia en sus asuntos. <Por eso> *se hallan en condiciones* de hacer lo mejor sin las Cortes, como tienen que hacerlo también constantemente ante ellas.»

Naturalmente, en la organización descrita por Hegel esto es totalmente cierto.

> 2.º) <La tesis de que el pueblo es quien mejor quiere lo que le conviene.> «Por lo que toca a la *inmejorable voluntad* de las Cortes con respecto al bien común, ya queda notado <(§ 272, Nota hacia el final)> que es propio de la mentalidad plebeya —con su punto de vista siempre negativo— presuponer en el gobierno la mala voluntad, o por lo menos no tan buena. De pagarles a las Cortes con la misma moneda, se les podría acusar de tender a utilizar su campo de acción en detrimento del interés general; por algo es su punto de partida lo singular, el punto de vista privado y los intereses especiales, mientras que los otros factores del poder estatal ya han adoptado conscientemente el punto de vista del Estado y se hallan dedicados al fin general.»

Ya se ve cómo *saber* y *voluntad* de las Cortes son en parte superfluos, en parte sospechosos. El pueblo no sabe lo que quiere. Las Cortes no dominan la ciencia política —monopolio de los funcionarios— en el mismo grado que éstos. Las Cortes son superfluas para realizar la «cosa pública». Los funcionarios pueden hacerlo sin ellas, más aún las Cortes son un impedimento que tienen que afrontar. Por tanto, desde un punto de vista material las Cortes son puro lujo. Su existencia es pura *forma* en el sentido más literal de la palabra.

También la convicción, la *voluntad* de las Cortes es sospechosa, pues provienen del punto de vista e intereses privados. El interés privado es su verdadera cosa pública, en vez de que la cosa pública sea su verdadero interés privado. Pero ¡vaya manera tiene la cosa pública de adquirir *forma* como tal cosa pública en una voluntad que no sabe lo que quiere, o por lo menos carece de un conocimiento específico de lo general, y en una voluntad cuyo contenido propiamente es el interés opuesto!

En los Estados modernos, como en la filosofía del Derecho de Hegel, la *realidad consciente* y *verdadera* de la *cosa pública* es *meramente formal*; dicho de otro modo, *sólo lo formal es cosa pública real.*

A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado.* Para demostrar que lo racional es real[58] hay que basarse precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional,* que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es.

Hegel debería haber mostrado que la «cosa pública» existe «subjetivamente» de por sí y «por tanto realmente como tal», <es decir, que no sólo existe objetiva y materialmente sino> que también tiene la forma de la cosa pública. En vez de eso lo único que logra mostrar es que su subjetividad consiste en la *carencia de forma*; y una forma sin contenido sólo puede ser amorfa. La forma que cobra la cosa pública en un Estado que no es el de la cosa pública, sólo puede ser una monstruosidad, una forma que se miente y se contradice a sí misma, una *forma aparente,* que terminará por mostrar que lo es.

Para Hegel el elemento estamentario es un lujo, que él sólo se permite por amor a la Lógica. Ciertamente, la cosa pública no puede ser sólo una generalidad empírica, sino que debe *existir* realmente *para sí.* <Pero> lo que a Hegel le interesa no es una realización adecuada de la «existencia para sí de la cosa pública», sino que le basta con encontrar una existencia empírica reductible a esa categoría lógica. Tal es pues el elemento estamentario (cuya miseria y contradicciones Hegel mismo nota acertadamente). Y todavía reprocha Hegel a la conciencia vulgar el que, no conformándose con esta satisfacción lógica, se resista a que una abstracción *arbitraria* disuelva la realidad en Lógica y exija a cambio una Lógica transformada en verdadera objetividad.

He dicho: abstracción *arbitraria.* Y es que, desde el momento en que el Poder Ejecutivo quiere, sabe, realiza la *cosa pública,* procede del pueblo y es una pluralidad empírica (Hegel mismo nos advierte que no se trata de una totalidad <—§ 301, comienzo de la nota—>), ¿por qué no iba a poder ser definido el Poder Ejecutivo como la «existencia consciente <, para sí,> de la cosa pública»? ¿O por qué no hacer de las «Cortes» su *existencia* objetiva, implícita («en sí»), toda vez

58. Alusión a dos versos famosos hacia el final del Prólogo de la *Filosofía del Derecho*:

> «lo que es racional es lo real;
> y lo que es real es lo racional.»

Marx vuelve a aludir a este texto infra (pág. 114). Engels lo ha comentado extensamente al comienzo de *Ludwig Feuerbach y el desenlace de la filosofía alemana clásica.* Hegel mismo había explicado detenidamente su sentido en el § 6 de la *Enciclopedia.*

que la cosa no cobra luminosidad, diferenciación, realización y autonomía más que en el Ejecutivo?

Pero la verdadera contraposición es otra: la «cosa pública» tiene que hallarse *representada* en alguna parte del Estado como «cosa real», o sea «empíricamente general»; en alguna parte tiene que aparecer con la corona y la toga de la generalidad, con lo cual se convierte por sí misma en una fachada, una ilusión.

La contraposición de que se trata es <de una parte> «lo general» como «*forma*», en la «forma de la generalidad», y de <otra> lo «general como contenido».

Por ejemplo en <el terreno de> la ciencia un «individuo» puede realizar lo que es cosa de todos y son siempre individuos quienes la realizan. Pero la ciencia no es realmente universal hasta que deja de ser cosa de individuos para convertirse en obra de la sociedad. Esto no cambia sólo su forma, sino también su contenido. Sólo que ahora estamos tratando del Estado, en que el pueblo mismo es esa cosa de todos; estamos tratando de la voluntad, cuya verdadera existencia como voluntad de la especie se halla exclusivamente en la voluntad consciente de sí del pueblo; y además estamos tratando de la idea del Estado.

En el Estado moderno la «cosa pública» y la dedicación a ella es un monopolio, a la vez que los monopolios son la verdadera cosa pública; al Estado moderno se debe el curioso invento de apropiarse la «cosa pública» como una *mera* forma (<o sea,> su verdad es la *forma* como única cosa pública). De este modo ha encontrado la forma adecuada a su contenido, que sólo en apariencia es la verdadera cosa pública.

El Estado constitucional es el Estado cuyo interés es *sólo* formalmente el interés real del pueblo; pero, en cuanto interés del pueblo, tiene una *forma precisa* aparte del Estado real. De este modo el interés del Estado *formalmente* vuelve a cobrar realidad como interés del pueblo; pero tampoco debe pasar de esta *realidad formal*. Se ha convertido en una *formalidad*, en el haut goût de la vida del pueblo, en una *ceremonia*. El elemento *estamentario* es la mentira *legalmente sancionada* de los Estados constitucionales, según la cual el *Estado* es el *interés del pueblo* o el *pueblo* el *interés del Estado*. Esta mentira se traicionará en el *contenido*. Si se ha establecido como Poder *Legislativo*, es porque precisamente el contenido del Poder Legislativo es lo general, cosa más del saber que de la voluntad, Poder matafísico entre los Poderes del Estado. En cambio en el Poder Ejecutivo, por ejemplo, la misma mentira tendría que disolverse inmediatamente o convertirse en una verdad.

El Poder metafísico <entre los Poderes> del Estado era la sede más apropiada para la ilusión metafísica, general del Estado.

<§ 301, Nota. Las Cortes como garantía de la libertad y el bien público.> «Basta con reflexionar un poco para darse cuenta de que la garantía que significan las Cortes para el bien común y la libertad pública no radica en su especial conocimiento de causa <...> Por el contrario esa garantía proviene 1.º) ciertamente del SUPLEMENTO» (!) «de *conocimiento* de causa aportado por los delegados <del gobierno> —sobre todo acerca de las actividades de los funcionarios <, incluso de los> más alejados y especialmente acerca de las necesidades y deficiencias más urgentes y particulares que <los delegados> conocen por experiencia directa—; 2.º) del influjo que ejerce la previsible censura de muchos, sobre todo cuando es censura pública: de salida se aplica a los asuntos y proyectos presentados el conocimiento de causa más afinado y sólo los motivos más limpios tienen parte en su realización. Es un control efectivo hasta para los miembros de las Cortes.»

«En cuanto a la garantía que supuestamente reside sobre todo en las Cortes, CADA UNA DE LAS OTRAS INSTITUCIONES ESTATALES garantiza igualmente el bien público y la libertad propia de la razón. Y algunas de estas instituciones —la soberanía del monarca, su sucesión hereditaria, la administración de justicia, etc.— lo hacen aún mejor.» +

<Las Cortes como transición de la sociedad burguesa al Estado.> «En las Cortes el factor subjetivo de la libertad general, el conocimiento de causa y la voluntad propios del ámbito que hemos designado con el nombre de sociedad burguesa, cobran *existencia de cara al Estado.* Tal es la definición CARACTERÍSTICA de las Cortes. Como siempre, el punto de vista filosófico hace que este factor aparezca como una concreción de la Idea desarrollada como totalidad, como esa necesidad inmanente, inconfundible con *necesidades* y *utilidades extrínsecas.*»

Según Hegel la libertad pública, general *está* garantizada por las otras instituciones; las Cortes son la garantía que esas instituciones se dan a sí mismas. <Pero> para el pueblo son más importantes las Cortes, en las que se halla seguro de sí mismo, que las instituciones con las que se pretende garantizar su libertad sin contar con él, confirmaciones de su libertad que no la confirman. La coordinación pretendida por Hegel entre las otras instituciones y las Cortes va contra la esencia de éstas.

Hegel resuelve el enigma, viendo la «definición peculiar de las Cortes» en el hecho de que «el conocimiento de causa y la voluntad

propias de la sociedad burguesa cobran *existencia de cara al Estado*». *La sociedad burguesa se vuelve por reflexión propia hacia el Estado.* Lo mismo que los burócratas son *delegados del Estado* ante la sociedad burguesa, las Cortes son *delegados de la sociedad burguesa* ante el Estado. Se sigue tratando[59] de *pactos* entre dos *voluntades opuestas.*

Según el *Apéndice* a este parágrafo <§ 301>,

> «El Ejecutivo no tiene por qué ser ESENCIALMENTE hostil a las Cortes y quien crea que esta relación hostil es necesaria, se halla en un triste error.»

Se halla en una «triste verdad».

> «El Ejecutivo no es un partido, al que se oponga otro.»

Lo contrario.

> «Tampoco los impuestos que aprueban las Cortes deben ser tenidos por un OBSEQUIO que se hace al Estado, pues son acordados en interés de los mismos que los acuerdan.»

La aprobación de impuestos en un Estado constitucional es tenida —como no podía ser de otro modo— por un *obsequio.*

> «La significación propiamente tal de las Cortes consiste en que por ellas EL ESTADO SE INTRODUCE y comienza a participar EN LA CONCIENCIA SUBJETIVA DEL PUEBLO.»

Lo último es totalmente cierto. En las Cortes el pueblo *comienza* a tomar parte en el Estado; igualmente el Estado, <hasta entonces> trascendente <al pueblo>, se introduce en su conciencia subjetiva. Pero ¿cómo puede querer Hegel hacer pasar este *comienzo* por *realidad* completa?

> § 302. <Las Cortes como mediación entre el Ejecutivo (respective el monarca) y el pueblo.> «Consideradas como órgano *mediador,* las Cortes se encuentran entre el Ejecutivo por una parte y el pueblo, diseminado por los diversos ámbitos e individuos, por la otra. Su propio carácter exige de las Cortes el *sentido* y la *convicción* tanto del Estado y del *Ejecutivo* como de los *intereses* de los sectores *particulares* y de los *individuos.* A la vez esta posición <intermedia de las Cortes> tiene el significado, común con el ORGANISMO[60] del Poder

59. Vid. supra, hablando del ejecutivo, sobre todo pág. 61 y nota 47.

60. Hegel había dicho literalmente «organización», palabra que también Marx emplea dos veces al volver a citar este texto. «Organización» y «organismo» son empleados así como sinónimos. Según Hegel, «el concepto abstracto de organismo

Ejecutivo, de ser la mediación que impide que la Corona, convertida en un *extremo* aislado, se presente como mero despotismo y arbitrariedad, o que los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos se aíslen; o, más aún, impida que los individuos lleguen a representar una *masa* o *montón* y por consiguiente un opinar y querer inorgánicos y un poder meramente masivo frente al organismo del Estado.»

Estado y Ejecutivo siempre son asentados como idénticos por un lado; por el otro lo es el pueblo, disperso en los ámbitos especiales y en los individuos. Las Cortes son el organismo *mediador* entre ambos. Las Cortes son el centro, donde, según Hegel, «el sentido y la convicción del Estado y del Ejecutivo» se juntan y unen con «el sentido y la convicción de los sectores particulares y de los individuos». La identidad de estos dos sentidos y convicciones opuestos, en la que propiamente consiste el Estado según Hegel, recibe en las *Cortes* una exposición *simbólica.* La transacción entre el Estado y la sociedad burguesa se presenta como un ámbito *especial.* Las Cortes son la *síntesis entre el Estado y la sociedad burguesa.* Lo que no está dicho es cómo van a empezar las Cortes a conciliar en sí las dos convicciones contradictorias. Las *Cortes* son la *contradicción establecida* entre el Estado y la sociedad burguesa dentro del Estado. A la vez son la *exigencia* de una *solución* para esta contradicción.

«A la vez esta posición <intermedia de las Cortes> tiene el significado, común con el ORGANISMO del Poder Ejecutivo, de ser la mediación», etc.

Las Cortes no sólo *hacen de intermediario* entre pueblo y Ejecutivo. Ellas impiden que la «Corona», convertida en un «*extremo*» aislado, se presente como «mero despotismo y arbitrariedad», item que los intereses «particulares» se «aíslen», etc., item «que los individuos lleguen a representar una *masa* o *montón*». Esta mediación la comparten las Cortes con la organización del Poder Ejecutivo. En un Estado en el que la «posición» <intermedia> de las «Cortes» impide «que los individuos lleguen a representar una *masa* o *montón* y por consiguiente un

---

consiste en una existencia de las particularidades adecuada a la unidad del concepto, dado que son asentadas como factores transitorios de un sujeto». (*System der Philosophie.* En: *Sämtliche Werke.* Ed. Glockner. Stuttgart 1927-1929. Tomo IX, pág. 452.)

opinar y querer inorgánicos, un poder meramente masivo frente al organismo del Estado», el *organismo* del Estado existe aparte de la «masa», del «montón»; con otras palabras, la «masa» y el «montón» pertenecen a la organización del Estado, sólo que su «opinar y querer inorgánicos» no deben convertirse en «opinar y querer contra el Estado», *dirección precisa* que les convertiría en opinar y querer «orgánicos». Así mismo este «poder masivo» debe quedarse en «masivo», de modo que, hallándose el entendimiento aparte de la masa, ésta no se pueda poner en movimiento de por sí sino sólo por los monopolizadores del «organismo del Estado», quienes también la explotarán como poder masivo. Precisamente cuando «los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos» no se aíslan del Estado, sino que los «individuos llegan a representar una *masa* o *montón* y por consiguiente un opinar y querer inorgánicos y un poder meramente masivo frente al Estado», lo que se muestra no es que los «intereses especiales» contradicen al Estado, sino que el «pensamiento real, orgánico y universal de la masa y el montón» no es el «pensamiento del Estado orgánico», ya que éste no encuentra en él su realización. Entonces ¿por qué son las Cortes medio frente al extremo de los intereses particulares? +

<a)> Sólo porque «los intereses particulares de los municipios, corporaciones e individuos se aíslan»; o también, porque sus intereses aislados *ajustan sus cuentas con el Estado a través de las Cortes*; y también, porque el «opinar y querer inorgánicos de la masa y el montón» disfrutando la ilusión de su objetivación, han ocupado su *voluntad* (su actividad) en la creación de las Cortes y su «opinión» en el enjuiciamiento de la actividad de éstas. Las Cortes preservan al Estado del montón inorgánico sólo a base de desorganizarlo.

<b)> Pero a la vez las *Cortes* deben mantener «aislados» con su mediación «los intereses especiales de los municipios, corporaciones e individuos». Las Cortes en efecto 1.°) transigen con el «interés del Estado», 2.°) ellas mismas son el «aislamiento *político*» de esos intereses particulares, *aislamiento que es un acto político*, por cuanto confiere a esos «intereses aislados» el rango de lo «general».

<c)> Finalmente las Cortes reciben la función de impedir con su mediación que la Corona se convierta en un «*extremo aislado*» (lo que le «*presentaría* como mero despotismo y arbitrariedad»). Esto es cierto, en cuanto limitan el *principio* de la *Corona* (el arbitrio), de modo que al menos sólo se puede mover con trabas, y en cuanto ellas mismas son asociadas a la Corona como sus cómplices.

La Corona, o realmente cesa así de ser el extremo de la Corona (y sólo

existe como un extremo, como parcialidad, ya que no es un principio orgánico), convirtiéndose en un *poder aparente*, un símbolo, o meramente pierde la *apariencia* de arbitrariedad y despotismo a secas. Las Cortes son la mediación que impide el «aislamiento» de los intereses especiales representándolo en la forma de un acto *político*. Son la *mediación* que impide que la Corona se convierta en un extremo aislado en parte convirtiéndose ellas mismas en una parte de la Corona, en parte convirtiendo en un *extremo* el Poder Ejecutivo.

En las «Cortes» coinciden todas las contradicciones de las modernas organizaciones estatales. Si «median» en todas las direcciones, es porque son en todo una «cosa intermedia».

Hay que destacar que Hegel desarrolla menos el contenido de la actividad de las Cortes, el Poder Legislativo, que su *posición*, su rango político.

También hay que destacar que, aunque Hegel sitúa a las *Cortes* primero «entre el *Ejecutivo por una parte* y el *pueblo*, diseminado en los diversos ámbitos e individuos, *por la otra*, luego ha dado a su posición «el significado, *común* con la organización del Poder Ejecutivo, de ser la mediación».

Por lo que toca al primer significado, las *Cortes* son el pueblo contra el Ejecutivo, pero *el pueblo en miniatura.* Esta es su posición oposicional.

En cuanto al segundo significado, las Cortes son el Ejecutivo contra el pueblo, pero el Ejecutivo ampliado. Ésta es su posición conservadora. Ellas mismas son una parte del Poder Ejecutivo contra el pueblo, pero a la vez representan el pueblo contra el Ejecutivo.

Hegel ha llamado antes (§ 300) «totalidad» al «Poder Legislativo». Las *Cortes* son realmente esa *totalidad*, el Estado dentro del Estado. Pero precisamente en ellas se *muestra* que el Estado no es la totalidad, sino un dualismo. Las Cortes son la imagen del Estado en una sociedad que *no es* Estado. El Estado es una *mera imagen.*[61]

Hegel dice en la Nota <al § 302>:

> <Los extremos y la mediación.> «Uno de los más importantes conocimientos en Lógica es que, cuando un factor preciso ocupa en

61. «Imagen» («Vorstellung») tiene aquí el sentido psicológico-gnoseológico de algo espontáneo por contraposición al rigor del concepto («Begriff») decantado por la reflexión. Hegel calificaba con frecuencia a otras posiciones con el nombre de «Vorstellung», indicando así que no habían llegado a ser conscientes de su propio contenido. Marx vuelve contra Hegel su propia terminología, cargándola además de la crítica feuerbachiana a la especulación: la «imagen» espontánea es además «imaginaria».

una antítesis la posición de extremo, cesa por lo mismo de existir y es un factor *orgánico*, *medio* a la vez <que extremo>.»

(Así pues el elemento estamentario es: 1.°) el extremo del pueblo contra el Ejecutivo; 2.°) pero a la vez medio entre el pueblo y el Ejecutivo, o sea la *antítesis dentro del* mismo *pueblo.* La oposición Ejecutivo-pueblo se halla mediada por la oposición *Cortes-pueblo.* Para el Ejecutivo las Cortes se hallan del lado del pueblo; para el pueblo del lado del Ejecutivo. La oposición real entre pueblo y Ejecutivo resulta suprimida una vez que el pueblo queda constituido como *imagen*, fantasía, ilusión (las Cortes son el pueblo *imaginado*, que enseguida se presenta separado del pueblo real como un *Poder específico*). El pueblo ya se halla aquí preparado como tiene que estarlo en el organismo considerado para que carezca de rasgos definidos.)

<Nota (prosigue). Los extremos y la mediación.> «El objeto que tratamos hace aún más necesario subrayar este aspecto. En efecto, un prejuicio corriente pero sumamente peligroso es imaginarse las Cortes prácticamente desde el punto de vista de su *oposición* con el Ejecutivo, como si ésta fuera su posición fundamental. Orgánicamente, es decir asumido en la totalidad, el ELEMENTO ESTAMENTARIO se acredita EXCLUSIVAMENTE POR SU FUNCIÓN MEDIADORA. De este modo la misma OPOSICIÓN queda reducida a una APARIENCIA. Si el FENÓMENO de esa oposición no fuese meramente superficial, si no llevase a una OPOSICIÓN REALMENTE SUBSTANCIAL, el Estado se hallaría en plena descomposición.» +

<El objeto de las discusiones en las Cortes.> «El signo de que el conflicto no es de este tipo proviene de la naturaleza de la cosa, y es que los objetos en disputa no son los elementos esenciales del organismo estatal sino cosas más especiales y más indiferentes; también la pasión levantada a pesar de todo por estos contenidos desemboca en rivalidad entre partidos por un interés meramente subjetivo, por ejemplo por los cargos superiores del Estado.»

Como dice el *Apéndice*:

«LA CONSTITUCIÓN ES EN ESENCIA UN SISTEMA DE MEDIACIONES.»

§ 303. <Los miembros de las Cortes.> «El estamento *general,* dedicado más directamente *al servicio* del *Ejecutivo,* tiene, por su propio carácter, que hacer de lo general el fin de su actividad esencial. En el elemento *estamentario* del Poder Legislativo el *estamento*

> *privado* alcanza una *significación* y un campo de acción *políticos*.[62] Una vez en ese elemento, el estamento privado ya no puede presentarse ni como una mera masa amorfa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es,* a saber como basado de una parte en la relación substancial <(>el estamento <de la tierra)> y de otra, distinta, en las necesidades particulares y el trabajo que las satisface <(>el estamento <burgués, § 201 ss.)>. En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial,* como existe realmente *en* el Estado, con lo general.»

Aquí tenemos la solución del enigma. «En el elemento estamentario del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza *significación política.*» No es sino lógico que el *estamento privado* cobre esa significación dado lo que es, dado su *puesto en la sociedad burguesa* (el estamento general ya lo ha señalado antes Hegel como el dedicado al gobierno, de modo que se halla representado en el Poder Legislativo por el Poder Ejecutivo).

El elemento estamentario es *el significado político del estamento privado*, del estamento apolítico: una contradictio in adjecto. Con otras palabras, tal como describe Hegel el *estamento privado* (y tal como lo distingue en general), éste tiene una significación *política.* El *estamento privado* pertenece a la esencia, a la política de un tal Estado. De ahí que cobre una *significación política*, es decir una significación distinta de su significación real.

En la Nota dice:

> <La exigencia del sufragio universal es inorgánica.> «Esto va contra otra creencia corriente, la de que, cuando el estamento privado es elevado a PARTICIPAR en la cosa pública dentro del Poder Legislativo, tenga que tomar la forma de *individuos,* ya sea por representantes elegidos para esta función, o incluso disponiendo cada uno directamente de un voto. Esta concepción atomística, abstracta desaparece ya en la familia y la sociedad burguesa, donde el individuo se presenta exclusivamente como miembro de una generalidad. Pero el Estado es esencialmente una organización de miembros cuya *subjetividad* se haya <ya> al nivel de grupos <(familia y sociedad bur-

62. En la sociedad aristocrática sólo los nobles eran personas a la vez privadas y públicas, y por consiguiente las únicas personas en sentido propio. Así lo había explicado claramente entre los contemporáneos de Hegel el *Wilhelm Meister* de Goethe; en el suicidio de Werther había tenido parte esencial el haber sido despachado de una fiesta exclusiva de la nobleza. La burguesía europea, que sentía dolorosamente —también en su bolsillo— esta carencia de «personalidad», fue alcanzándola poco a poco, comenzando por el reconocimiento «formal», al que aquí se refiere Hegel.

guesa)> y en él ningún factor puede mostrarse como una masa inorgánica. Los *muchos* como individuos —lo que se suele llamar pueblo— son ciertamente un *conjunto,* pero sólo como *multitud*: una masa informe, cuyo movimiento y acción, precisamente por eso, no pasaría de elemental, irracional, salvaje y terrible.» <...>

<La exigencia del sufragio universal separa Estado y sociedad burguesa.> «Cuando las comunidades ya existentes en esos círculos acceden a lo político, es decir al punto de vista de la *suprema generalidad concreta,* hay quienes las volverían a disolver en una masa de individuos. Tal opinión mantiene así MUTUAMENTE SEPARADAS LA VIDA BURGUESA Y LA VIDA POLÍTICA, dejando esta última, por así decirlo, en el aire; y es que su única base sería la abstracta individualidad del capricho y la opinión, por tanto lo casual, en vez de algo *firme* y *justificado* en sí y para sí.»

<Los estamentos como parte de la sociedad burguesa y como parte del Estado.> «Aunque en las opiniones de lo que llaman teorías sean cosas muy distintas los *estamentos* de la SOCIEDAD *burguesa* y los *estamentos* en sentido *político* <, las Cortes>, sin embargo el LENGUAJE conserva aún esta unión, que en todo caso HUBO ANTES.»

«El estamento *general*, dedicado más directamente *al servicio del Ejecutivo.*»

Hegel parte del presupuesto de que el estamento *general* se halla al «servicio del Ejecutivo». Supone que la inteligencia a nivel de lo general se halla establemente vinculada a un estamento.

«En el elemento *estamentario* <del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza una *significación* y un campo de acción *políticos.*>» +

La «significación y campo de acción políticos» del *estamento privado* son su significación y campo de acción *particulares.* El *estamento privado* no se transforma en el *estamento político,* sino que accede como *estamento privado* a su campo de acción y significado políticos. No es que tenga sin más un campo de acción y significado políticos. Su campo de acción y su significado políticos son el *campo de acción y el significado políticos del estamento privado como estamento privado.* De modo que el estamento privado sólo puede acceder al ámbito político tal y como *se hallan diferenciados los estamentos en la sociedad burguesa.* La *diferencia entre los estamentos* de la sociedad burguesa se convierte en una diferencia política.

Ya el *lenguaje,* dice Hegel, expresa la identidad *de los estamentos de la sociedad burguesa* con los *estamentos en sentido político*; una «unión que en todo caso *hubo antes*» y por tanto, habría que concluir, ya no existe.

Hegel piensa que «en este sentido lo *especial*, como existe realmente *en* el Estado, se une verdaderamente con lo general». *Así tiene que ser superada y establecida como idéntica la separación de la «vida burguesa y la vida política.»*

Hegel se apoya en que:

«En esos grupos» (familia y sociedad burguesa) «ya existen *comunidades*». ¿Cómo se va «a disolverlos de nuevo en una masa de individuos», «cuando acceden y lo político, es decir al punto de vista de la *suprema generalidad concreta*»?

Es importante perseguir exactamente este desarrollo.

La cumbre de la identidad hegeliana fue, como él mismo confiesa, la *Edad Media.* En ella los *estamentos de la sociedad burguesa* eran idénticos con los *estamentos en sentido político.* El espíritu de la Edad Media puede ser formulado en los siguientes términos: los estamentos de la sociedad burguesa y los estamentos en sentido político eran idénticos, porque la sociedad burguesa era la sociedad política, porque el principio orgánico de la sociedad burguesa era el principio del Estado.

<1.º)> Sólo que Hegel parte de la *separación* entre la «*sociedad burguesa*» y el «*Estado político*» como dos ámbitos firmemente opuestos, realmente distintos; una separación, que ciertamente es *real* en el Estado *moderno.* La identidad de los estamentos privados y políticos era *expresión* de la *identidad* de la sociedad burguesa con la sociedad política. Esta identidad ha desaparecido. Hegel presupone su desaparición. Por tanto «la identidad de los estamentos privados y políticos», si expresase la verdad, no *podría* expresar sino ¡la *separación* entre sociedad burguesa y la política! O, mejor dicho: la *verdadera* relación de la *moderna* sociedad burguesa y política no tiene otra expresión que la *separación* entre los estamentos privados y los estamentos políticos.[63]

2.º Hegel trata aquí de los estamentos *políticos* en un sentido totalmente distinto del que tenían aquellos estamentos *políticos* de la Edad Media, de los que se afirma que eran idénticos *con los estamentos de la sociedad burguesa.*

Su existencia entera era política, su existencia era la existencia del

63. El manuscrito dice en la última línea en vez de «estamentos privados» y «estamentos políticos», «sociedad burguesa y política». Sigo la corrección propuesta por MEW, que supone aquí un lapsus. Sobre el contenido histórico central del pasaje, cfr. breve y pregnantemente los *Grundrisse* ([pág. 6] OME 21): «El siglo XVIII, la sociedad burguesa, es el momento preciso en que al individuo las diversas formas del todo social se le presentan como mero fin para sus fines privados, como una imposición desde fuera.»

Estado. Su *actividad legisladora*, su *aprobación de impuestos para el Imperio* no era sino una consecuencia *específica* de su significación y alcance político general. Su estamento era su Estado. La relación con el Imperio era sólo la de un pacto de estos diversos Estados con la *nacionalidad*. Y es que el Estado político no se diferenciaba de la sociedad burguesa más que por la *representación de la nacionalidad*. La nacionalidad era el point d'honneur, el sentido político κατ' ἐξοχήν de estas diversas corporaciones, etc., y sólo a la nacionalidad se referían los impuestos, etc. Tal era la relación de los estamentos legislativos con el Imperio. De modo semejante se comportaban los estamentos *en cada principado*. El *principado*, la *soberanía*, era aquí un *estamento* particular, dotado de ciertos privilegios, pero no menos trabado por los privilegios de los otros estamentos. (Entre los griegos la sociedad burguesa era la *esclava* de la sociedad política.) El *alcance legislativo* general de los estamentos de la sociedad burguesa no era en modo alguno la elevación del *estamento privado* a un significado y campo de acción *políticos*, sino al contrario mera consecuencia de su significado y campo de acción político *general y real*. Su abstracción como Poder Legislativo no era más que un complemento de su poder soberano y de gobierno (ejecutivo); más aún, era su accesión a la cosa plenamente pública como a una *cosa privada*, a la soberanía como a un *estamento privado*. Los estamentos de la sociedad burguesa en la Edad Media legislaban también como *tales* estamentos, porque *no* eran estamentos privados; dicho de otro modo, porque los *estamentos privados* eran estamentos políticos. El carácter político-estamentario no añadía nada a los estamentos medievales. No habían pasado a *político*-estamentarios porque tomaban parte en la legislación, sino que tenían parte en la legislación, porque eran *político*-estamentarios. ¿Qué tiene que ver esto con el *estamento privado* de que habla Hegel? Este estamento, cuando se convierte en *legislativo*, realiza un acto de arrojo político, se pone en éxtasis, accede a un significado y alcance político aparte, sorprendente, excepcional.

En este desarrollo se encuentran acumuladas todas las *contradicciones* de la exposición hegeliana:

<A.> 1.º) Hegel ha presupuesto la *separación* entre sociedad burguesa y Estado político (un hecho moderno) y la ha desarrollado como *factor necesario de la Idea*, como absoluta verdad de razón. Al Estado político lo ha expuesto en una forma *moderna*, como *separación* de los diversos Poderes. Al Estado real y *operante* le ha dado por cuerpo la burocracia, y a ésta —como Espíritu que sabe— le ha subordinado la sociedad burguesa. La generalidad en sí y para sí del Estado la ha opuesto

al interés particular y a las necesidades de la sociedad burguesa. En una palabra: Hegel expone constantemente el *conflicto* entre sociedad burguesa y Estado.

2.°) Hegel opone la sociedad burguesa como *estamento privado* al Estado político.

3.°) Caracteriza el elemento *estamentario* del Poder Legislativo como mero *formalismo político* de la sociedad burguesa. Lo señala como una *relación reflexiva*[64] *de la sociedad burguesa con el Estado* y como una relación reflexiva que no altera el *ser* de éste. Una relación reflexiva es también la suprema identidad de que es capaz lo esencialmente distinto.

<B.> Por otra parte Hegel

1.°) No quiere que la sociedad burguesa aparezca en su autoconstitución como elemento legislativo ni como una masa mera e indivisa ni como una multitud disuelta en sus átomos. *No* quiere la separación entre la *vida burguesa y la vida política.*

2.°) Olvidando que entre los estamentos burgueses y los estamentos políticos media una relación <según él meramente> reflexiva, convierte los estamentos burgueses como tales en estamentos políticos; pero sólo en cuanto pertenecen al Poder Legislativo, de modo que su mismo campo de acción <político> demuestra la separación.

Convierte el *elemento estamentario* en la expresión de la *separación*; pero a la vez lo presenta como exponente de una identidad inexistente. Hegel sabe de la separación entre la sociedad burguesa y el Estado político; pero quiere que su unidad se exprese dentro del Estado, y esto tiene que llevarse a cabo de modo que los estamentos de la sociedad burguesa como tales constituyan a la vez el elemento *estamentario* de la sociedad legisladora. (Cfr. supra, págs. 38-42, 55-59.)

<3. La Cámara alta. §§ 304-307.>

§ 304. <Necesidad de una Cámara alta como factor mediador.> «El elemento político-estamentario conserva la diferencia de estamentos propia de los ámbitos inferiores <(la sociedad burguesa), pero ahora> a la vez con el significado propio del nuevo ámbito. Su posición inicialmente abstracta —como *extremo* DE *la generalidad* empí-

64. «Reflexión», en el sentido hegeliano de «pura reflexión»: conocimiento extrínseco, suprema operación de un entendimiento que aún no ha llegado a la Razón, forma típica del mundo moderno con su abstracción, sequedad y ceguera específica. A la vez que forma gnoseológica es un estadio real, camino de la Identidad absoluta, en la que también sigue presente, pero ya sólo como un «factor» suyo. Cfr. sobre todo la Introducción a *Fe y Saber* de Hegel, y supra, pág. 83, donde ha aparecido ya la categoría «reflexión» en este sentido y contexto.

rica frente al principio de la *monarquía*— lleva consigo meramente la *posibilidad* DEL acuerdo y por tanto igualmente la del enfrentamiento *hostil*. Una tal posición abstracta sólo se convierte en relación racional (en silogismo, cfr. § 302, Nota), si su *mediación* accede a la existencia. El Poder Ejecutivo recibe este carácter de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer <en la forma de Cámara alta> a su carácter esencial de ser la existencia del término medio.»

§ 305. <Los miembros de la cámara alta: la nobleza.> «Hay un estamento en la sociedad burguesa que encierra el principio capaz por sí mismo de ser constituido en esta relación política. Es el estamento naturalmente ético. Su base es la vida de familia y, en lo tocante a la subsistencia, la propiedad del suelo. Por tanto en lo que respecta a su particularidad, su voluntad descansa en sí misma y su determinación es natural <,por nacimiento>; este último punto lo tiene en común con el elemento monárquico.»

§ 306. <Independencia y servidumbre de la nobleza.> «La posición y significado políticos de este estamento se halla constituida más concretamente por la estabilidad de sus bienes. Éstos se hallan determinados tan independientemente del erario público como de la inestabilidad de la propiedad <En una palabra, son tan independientes> del favor del Poder Ejecutivo como del de las multitudes. Incluso *contra el propio capricho* se hallan determinados, puesto que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes carecen del derecho de las otras personas privadas, sea de disponer libremente sobre toda su propiedad, sea de legarla a sus hijos de acuerdo con la igualdad del amor. Los bienes se convierten así en *herencia inalienable*, gravada con el mayorazgo.»

Apéndice: +

«Este estamento dispone de una voluntad más independiente. En conjunto el estamento de los propietarios agrícolas se dividirá en su parte culta y el estamento labrador. Pero ambos forman uno frente al estamento del comercio,[65] dependiente de las necesidades y abocado a ellas, y el estamento general, esencialmente dependiente del Estado. La seguridad y estabilidad del estamento <de la tierra, substancial> puede ser acrecentada además por la institución del mayorazgo, si

65. «Gewerbe», traducido aquí por «comercio», se refiere además a la industria y a los oficios encuadrados en los gremios tradicionales, es decir: a la forma burguesa de ganarse la vida, por oposición a la del estamento de la tierra (cfr. § 256, nota). La indiferenciación del término corresponde a la situación relativamente atrasada de la Alemania del 1.er tercio del siglo XIX. La producción burguesa es vista desde el punto de vista de la distribución. Marx mismo ha traducido después la palabra «commerce» por «Verkehr», pero advirtiendo que tomaba «commerce» en el sentido general de relaciones de producción (carta a Annenkow, 28-XII-1846).

bien ésta sólo es deseable desde el punto de vista político, ya que el fin político, la independencia del primogénito, se halla vinculado con un sacrificio. La razón del mayorazgo consiste en que el Estado no puede contar con la mera posibilidad de la convicción, sino con algo necesario. Ciertamente la convicción no se halla vinculada a una fortuna; pero el nexo relativamente necesario es que quien posee una fortuna independiente no se halla limitado por circunstancias externas y por tanto puede *intervenir* y obrar sin limitaciones para el Estado. En cambio donde faltan instituciones políticas, la instauración y protección del mayorazgo no es más que una traba dirigida contra la libertad del Derecho privado; si no cobra sentido político, terminará desapareciendo.»

§ 307. <La nobleza como puntal del trono y la sociedad.> «Ciertamente el derecho de esta parte del estamento substancial se basa así por una parte en el PRINCIPIO NATURAL DE LA FAMILIA; pero a la vez este principio se halla invertido por duros sacrificios en pro del *fin político*. Ello hace que este estamento se encuentre abocado esencialmente a la actividad por este fin y así mismo por consiguiente tenga la vocación y el *derecho* a ello por *nacimiento* sin pasar por la contingencia de unas elecciones. De este modo se halla situado firme, substancialmente entre la arbitrariedad subjetiva o contingencia de ambos extremos; y lo mismo que lleva en sí la semejanza del factor de la Corona <(§ 305)>, comparte con el otro extremo las mismas necesidades y derechos, convertido así en puntal tanto del trono como de la sociedad.»

Hegel ha logrado la pieza maestra de desarrollar a partir de la Idea los senadores natos, el patrimonio, etc., este «puntal del trono y la sociedad».[66]

Lo notablemente profundo en Hegel es que sienta como una *contradicción* la separación entre sociedad burguesa y sociedad política. Pero lo falso es que se conforme con esta solución aparente, presentándola como una cosa misma. En cambio «*lo que llaman teorías*» —como dice

66. Marx no habla propiamente de «senadores», como es hoy uso normal en castellano, sino de los «pares», los senadores de la Cámara alta de la monarquía constitucional francesa de Luis Felipe. Y es que, a la vez que escribía este manuscrito extractaba el libro de Leopold Ranke sobre la Restauración en Francia y el de C. G. Jouffroy sobre el principio hereditario y los pares de Francia e Inglaterra. (Vid. Maximilien Rubel, «Les Cahiers de lecture de Karl Marx», en: *International Review of Social History*, I [1975], págs. 392-420.) La fundamentación concreta que Hegel da en el § 306 de los privilegios políticos de la nobleza por el mayorazgo era también objeto del libro de Jouffroy. Marx se detendrá especialmente en este tema y trazará con este motivo una teoría crítica de la propiedad privada.

despectivamente <(§ 303, Nota al final)>— exigen la «*separación*» entre los estamentos burgueses y los estamentos políticos. Y con razón, pues enuncian una consecuencia de la sociedad moderna, desde el momento en que el elemento *político-estamentario* no es en ella sino la expresión fáctica de la relación real entre Estado y sociedad burguesa, su *separación.*

Hegel no ha llamado la cosa de que aquí se trata por su nombre conocido: la disputa entre Constitución *representativa* y Constitución *estamentaria.* La Constitución representativa significa un gran progreso, porque es la expresión *abierta, limpia, consecuente* de la moderna situación del Estado. La Constitución representativa es la *contradicción sin paliativos.*

Antes de entrar en la cosa misma, echemos todavía otra ojeada a la exposición de Hegel.

> «En el elemento *estamentario* del Poder Legislativo el *estamento privado* alcanza una significación *política.*» <(§ 303.)>

Antes (§ 301, Nota) había dicho:

> «En las CORTES ... el conocimiento de causa y la voluntad propios del ámbito que hemos designado con el nombre de SOCIEDAD BURGUESA, COBRAN *existencia de cara al Estado.* Tal es la definición CARACTERÍSTICA de las CORTES.»

Resumiendo esta definición, se deduce: <a)> «La *sociedad burguesa* es el estamento *privado*»; con otras palabras, el *estamento privado* es el estamento directo, esencial, concreto de la sociedad burguesa. <b)> Sólo en el elemento estamentario del Poder Legislativo alcanza la sociedad burguesa «una significación y un campo de acción políticos». <c)> Aquí nos encontramos frente a algo nuevo que se le añade, una función *especial*; precisamente su carácter de *estamento privado* expresa su *oposición* con el significado y alcance políticos; su falta de carácter político el hecho de que la sociedad burguesa *carece* en sí y para sí de todo significado y alcance políticos. El *estamento privado* es el estamento de la sociedad burguesa, la sociedad burguesa es el *estamento privado.* Por tanto Hegel excluye también consecuentemente al «estamento general» del «elemento estamentario del Poder Legislativo».

> «El estamento *general*, dedicado más directamente *al servicio* del *Ejecutivo,* tiene por su propio carácter que hacer de lo general el fin de su actividad esencial.» <(§ 303.)>

No es éste en cambio <, según Hegel,> el carácter de la sociedad burguesa o estamento privado. Su actividad esencial no se caracteriza por tener como fin lo general. Dicho de otro modo, su actividad esencial no es una característica de lo general, *no* es característica *general.* El estamento privado es el estamento de la sociedad burguesa *contra* el Estado. El estamento de la sociedad burguesa *no* es un estamento político.

Al designar la sociedad burguesa como estamento privado, Hegel ha declarado *apolíticas* las diferencias de estamento dentro de la sociedad burguesa y heterogéneas —e incluso *antitéticas*— la vida burguesa y la vida política. ¿Y cómo sigue luego?

> «Una vez en ese elemento, el estamento privado ya no puede presentarse ni como una mera masa amorfa ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ya es,* a saber como basado de una parte en la relación substancial <(el> *estamento* <agrario)>, y de otra, distinta, en las necesidades particulares y el trabajo que las satisface <(el> *estamento* <burgués)>. (§ 201 ss.) En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial,* como existe realmente *en* el Estado, con lo general.» [§ 303.]

<1.°)> Cierto que la sociedad burguesa (el *estamento privado*) no puede presentarse en su actividad legislativa-estamentaria como una «mera masa amorfa»; pero es porque la «mera masa amorfa» sólo existe en la «opinión», en la «fantasía» de Hegel y no en la *realidad.* En ésta sólo hay masas accidentales mayores o menores (ciudades, aldeas, etc.). Estas masas o, digamos, masa no sólo *se presenta* como «una multitud disuelta en sus átomos», sino que lo *es* realiter en todos sus puntos y como tal atomística *tiene que* presentarse y actuar *político*-estamentariamente.+

<2.°)> También es falso presentar aquí el estamento privado, la sociedad burguesa, «como *lo que ya es*». En efecto ¿qué es ya? *Estamento privado,* o sea antítesis y separación del Estado. Precisamente para acceder a una «significación y campo de acción políticos» tiene que renunciar a ser lo que ya es: *estamento privado.* Sólo así cobra su «significación y campo de acción *políticos*». Este acto político es una completa Transubstanciación. En él la sociedad burguesa tiene que renunciar totalmente a sí misma como sociedad burguesa, como estamento privado, y hacer valer una parte de su ser que no sólo no tiene nada en común con la existencia burguesa real de su ser, sino se le opone directamente.

Cada individuo muestra aquí lo que es la *ley general.* Sociedad bur-

guesa y Estado se hallan separados. Por tanto también el ciudadano y el burgués —el miembro de la sociedad burguesa— se hallan separados. Por tanto el individuo tiene que *dirimirse esencialmente* en sí mismo. Como *burgués real* se encuentra en una organización doble: la *burocracia* —una concreción extrínseca y formal del Estado trascendente, del Poder Ejecutivo, que no tiene nada que ver con el burgués <como tal>, con su realidad autónoma— y la *sociedad*, la organización de la sociedad burguesa. Pero en ésta el burgués real es un *privado* y se halla fuera del Estado, con el que como tal la sociedad burguesa no tiene nada que ver. La burocracia es una organización del Estado, a la que el burgués sólo aporta la *materia.* La sociedad es una *organización burguesa,* cuya materia no es el Estado. En la primera el Estado se comporta como una antítesis formal con el individuo; en la segunda el individuo mismo se comporta como una antítesis material con el Estado. Por tanto, para que el individuo se comporte como *ciudadano real,* para que alcance significación y eficacia políticas, tiene que abandonar su realidad burguesa, abstraer de ella, retirarse de toda esta organización a su individualidad. Y es que la única existencia disponible para su ciudadanía es su pura y mera *individualidad*; la existencia del Estado como Ejecutivo es tan independiente del individuo como lo es del Estado la existencia del individuo en la sociedad burguesa. Sólo en contradicción con las *únicas comunidades que hay,* sólo como *individuo* puede ser *ciudadano.* Su existencia como ciudadano es ajena a sus existencias *comunitarias* y por tanto meramente *individual.* El «Poder Legislativo» como «Poder» es en efecto la única *organización* y *cuerpo común* que *debe* cobrar esa existencia. La sociedad burguesa, el estamento privado *no* existe *como organización estatal previamente* al «Poder Legislativo». Y para alcanzar esa existencia, su *organización real,* la vida burguesa real tiene que ser asentada como *irreal*; el elemento estamentario del Poder Legislativo tiene precisamente la característica de sentar la *irrealidad* del *estamento privado*, la *sociedad burguesa.* La separación entre sociedad burguesa y Estado político se presenta necesariamente como una separación entre el burgués *político*, el ciudadano y la sociedad burguesa, que es su propia realidad empírica, real; el ciudadano, como idealista político, es un *ser completamente distinto, en desacuerdo* con su realidad, diferente y opuesto a ella. De este modo la sociedad burguesa produce en su seno la relación entre Estado y sociedad burguesa que ya existe independientemente de ella como *burocracia. De suyo* lo general es la antítesis de lo *especial*; en el elemento estamentario llega a serlo además *para sí* en forma real. Para alcanzar significación y eficacia política el burgués tiene

que deponer su estado, la sociedad burguesa, el *estamento privado*; este *estamento* precisamente es lo que separa el *individuo* del *Estado político.*

Una vez que Hegel opone al Estado político incluso el todo de la sociedad burguesa como *estamento privado*, es natural que las diferencias *dentro* del estamento privado —los diversos estamentos burgueses— sólo tengan de cara al Estado una significación privada y no política. Y es que los diversos estamentos burgueses son meramente la realización, la existencia de un *principio*: el estamento privado como principio de la sociedad burguesa; una vez que debe ser abandonado el principio, naturalmente desaparecen para el Estado todavía *con más razón* las diferencias *inmanentes* a ese principio.

Hegel concluye así el § <303>.+

> «En este sentido sólo así se une verdaderamente lo *especial*, como existe realmente *en* el Estado, con lo general.»

Pero Hegel confunde aquí el Estado como totalidad de la existencia de un pueblo con un Estado político. Eso especial no es lo «*especial en*» sino por el contrario lo *especial* «*fuera* del Estado» (entendiendo aquí por Estado el Estado político); no sólo no es «lo especial, como existe realmente en el Estado», sino que además es la «*irrealidad* del Estado». Hegel trata de desarrollar que los estamentos de la sociedad burguesa son los estamentos políticos y, para demostrarlo, da por supuesto que los estamentos de la sociedad burguesa son la «especificación del Estado político»; es decir, que la sociedad burguesa es la sociedad política. La expresión «lo especial *en* el Estado» sólo puede significar en este contexto «la especificación del Estado». La mala conciencia le lleva a Hegel a elegir una formulación vaga. <Y es que> no sólo ha desarrollado él mismo lo contrario <—que la sociedad burguesa se halla fuera del Estado—>, sino que además lo confirma incluso en este parágrafo al designar la sociedad burguesa como «*estamento privado*». También muy cautelosa es la precisión de que lo especial se «*une*» con lo general. Unir se puede las cosas más heterogéneas. Sólo que aquí no se trata de una *transición paulatina*, sino de una *Transubstanciación*; y de nada sirve negarse a ver un abismo sobre el que se salta y que el mismo salto se encarga de demostrar.

Hegel dice en la Nota <al § 303>:

> «Esto va contra otra creencia corriente <, la de que cuando el estamento privado es elevado a PARTICIPAR en la cosa pública dentro del Poder Legislativo, tenga que tomar la forma de *individuos*, ya

sea por representantes elegidos para esta función, o incluso disponiendo cada uno directamente de un voto.>» +

Ya acabamos de demostrar cómo esta creencia corriente es consecuente, necesaria, una «creencia necesaria al nivel actual de desarrollo del pueblo», y cómo la opinión de Hegel, por más corriente que sea en ciertos círculos, no por eso deja de ser falsa. Volviendo a la creencia corriente Hegel dice <(ibidem)>:

> «Esta concepción atomística, abstracta desaparece ya en la familia <y la sociedad burguesa, donde el individuo se presenta exclusivamente como miembro de una generalidad>. Pero el Estado <es esencialmente una organización de miembros cuya *subjetividad* se halla al nivel de grupos y en él ningún factor puede mostrarse como una masa inorgánica>.» +

Abstracta lo es esta concepción sin duda; pero es la «abstracción» del Estado político como Hegel mismo la desarrolla. Atomística lo es también; pero es la atomística de la sociedad misma. La «concepción» no puede ser concreta, cuando su *objeto* es «abstracto». La atomística en que se precipita la sociedad burguesa con su *acto político* procede necesariamente del hecho que la comunidad —el comunismo real en el que existe el individuo—, la sociedad burguesa, se halla separada del Estado; el *Estado político* es *una abstracción* de ella.

Aunque esta concepción atomística crece de aplicación ya en la familia y quizá (??) también en la sociedad burguesa, vuelve otra vez en el Estado, precisamente por ser éste una abstracción de la familia y la sociedad burguesa.[67] Lo mismo vale a la inversa. Hegel no ha conseguido superar la *enajenación*, por más que haya llegado a formular lo *ajeno* que nos resulta este fenómeno.

Hegel añade <(ibidem)>:

67. Marx se intercala a sí mismo las dos interrogaciones. En efecto, a primera vista parece que la «concepción atomística carece de aplicación» en la sociedad burguesa, ya que la sociedad burguesa se halla múltiplemente estructurada a nivel comercial, gremial, industrial, profesional, municipal, de asociaciones de derecho privado (así lo afirma también Hegel, §§ 303, 308); pero a pesar de todo la «organización» de la sociedad burguesa ¿lo es realmente o es una organización caótica, también ella al nivel del *bellum omnium*? Marx se deja la respuesta en suspenso y resuelve que de todos modos el estado sí es atomístico por ser la abstracción de la sociedad burguesa, su existencia en el cielo político, como decía Feuerbach sin adjetivo de la religión. Sin embargo, pocas páginas después (infra, pág. 122) Marx mismo explanará detenidamente que la abstracción del estado es

«Cuando las COMUNIDADES ya EXISTENTES en sus sectores acceden a lo político, es decir al punto de vista de la *suprema* generalidad concreta, hay quienes las volverían a disolver en una masa de individuos. Tal opinión MANTIENE así mutuamente separadas la vida burguesa y la vida política, dejando esta última, por así decirlo, en el aire; y es que su única base sería la abstracta individualidad del capricho y la opinión, por tanto lo casual, en vez de algo *firme* y *justificado* en sí y para sí.»

La opinión citada no *mantiene* separadas la vida burguesa y la vida política, sino que meramente *se refiere a una separación realmente existente.*

Esa opinión no deja la vida política en el aire; la vida política es una *vida en el aire*, la región etérea de la sociedad burguesa.

Consideremos ahora el sistema *estamentario* <de la sociedad burguesa> y el sistema *representativo* <de la sociedad política>.

Es un progreso histórico el que ha transformado los *estamentos políticos* en estamentos *sociales.* Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora *iguales* en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la *sociedad.* La transformación de los *estamentos políticos* en *burgueses* se realizó propiamente en el seno del *Absolutismo.* La burocracia impuso la idea de la unidad contra los diversos estados dentro del Estado. Por otra parte las *diferencias sociales* de los estamentos siguieron existiendo como diferencias *políticas* al margen de la burocracia del Poder Ejecutivo absoluto y *dentro* de ella misma. Sólo la Revolución Francesa terminó la transformación de los estamentos *políticos* en *sociales*; dicho de otro modo, redujo las *diferencias de estamento* en la sociedad burguesa a diferencias *sociales*, pertinentes a la vida privada y carentes de significación para la vida política. Con ello se consumó la separación entre la vida política y la sociedad burguesa.

---

la de la sociedad burguesa, pues recibe de ella el principio de la propiedad privada (aún no especificada como propiedad capitalista). Esto rompe también la simetría indicada por la frase siguiente en el texto: «Lo mismo vale a la inversa». La sociedad burguesa no recibe su abstracción del estado en la misma forma que el estado de ella; la abstracción fundamental, determinante, es la de la sociedad burguesa. Por más que a un nivel inmediato a ambos se les vea abstraer recíprocamente por el hecho de hallarse separados, esta separación no ha sido la obra del estado en el mismo grado que de la sociedad burguesa.

Juntamente se transformaron también los estamentos de la sociedad burguesa: la sociedad burguesa había cambiado al separarse de la sociedad política y sólo siguió siendo *estamento* en el sentido medieval dentro de la misma burocracia, en la que la posición burguesa y política son directamente idénticas. Frente a la burocracia la sociedad burguesa es hoy en día el *estamento privado.* Los estamentos ya no se diferencian como cuerpos autónomos basados en las diferentes *necesidades* y *trabajos.* La única diferencia —general, *superficial y formal*— sigue siendo la de *ciudad* y *campo.* Sólo que la diferencia se ha desarrollado dentro de la sociedad misma en círculos fluidos, inestables, cuyo principio es la *arbitrariedad. Dinero* y *cultura* son los principales criterios.[68] Pero el lugar para desarrollar el tema no es éste, sino la crítica de la exposición que hace Hegel de la sociedad burguesa <(§§ 182-254)>. Basta de esto. El estamento de la sociedad burguesa no tiene su principio ni en las necesidades —un factor natural— ni en la política. Se trata de una división en masas de existencia efímera y cuya misma formación es arbitraria, *carente* de organización.

Lo único característico <de la sociedad burguesa> es que la *carencia de bienes* y el *estamento del trabajo directo,* concreto, constituyen no tanto un estamento de la sociedad burguesa como la base en que se apoyan y mueven sus círculos. El único estamento en el que propiamente coinciden posición política y burguesa es el de los miembros del *Poder Ejecutivo.* Baste para mostrar la diferencia entre el estado de la antigua Sociedad privada y el de la actual el que ésta haya dejado de ser del común, una comunidad que contiene al individuo; al contrario, sólo por suerte, trabajo, etc. se mantiene el individuo, o no, en un *estamento*; éste, por su parte, es sólo una característica *extrínseca* del individuo: ni le es inherente a su trabajo ni le afecta como algo organizado según leyes estables ni es una comunidad objetiva en relaciones definidas con el individuo. Al contrario, éste carece de toda relación *real* con su actividad substancial, con su *estamento real.* El médico no constituye un estamento especial en la sociedad burguesa. Dos comerciantes pueden pertenecer a distintos estamentos, ser de distinta *posición social.* Y es que la sociedad burguesa, lo mismo que se ha escindido de la sociedad política,

68. Cfr. infra, pág. 220. En ambos textos paralelos, tras la crítica implícita de la revolución burguesa —meramente política—, Marx prosigue hablando del proletariado. Pese a la leyenda, el concepto de proletario no proviene de Marx, ni siquiera en su sentido moderno. Fue Saint-Simon quien lo reacuñó (basándose en los «proletarios» romanos) y la revuelta de los tejedores lyoneses (1830) quien lo difundió. Entre los socialistas franceses que Marx conocía en París era de uso corriente, como protagonista de la «cuestión social».

se ha escindido en su interior en el *estamento* y la posición *social*, por más que ambos aspectos se hallen relacionados de diversas maneras. El principio del estamento burgués o de la sociedad burguesa es el *consumo* y el *poder de consumo*.[69] En su significación política, el miembro de la sociedad burguesa se desprende de su estamento, de su posición privada real para valer únicamente como *hombre*; dicho de otro modo, sólo su carácter de miembro del Estado, de ser social se presenta como su característica *humana*. En efecto, todas sus otras características relativas a la sociedad burguesa *se presentan* como *accidentales* al hombre, al individuo, como determinaciones *extrínsecas*. Su necesidad para la existencia del individuo en conjunto, es decir como vinculación con el todo, es reconocida; pero el individuo puede también prescindir lo mismo de ello. (La sociedad burguesa actual es el principio consumado del *individualismo*; la existencia individual es el último fin; actividad, trabajo, contenido, etc., *sólo* son medios.)

La *Constitución estamentaria*, donde no es una tradición desde la Edad Media, es el intento, en parte incluso en el ámbito político, de volver a hundir al hombre en los límites de su esfera privada, de convertir su particularidad en su conciencia sustancial y de valerse del carácter político de la diferencia de estamentos para volver a convertirla en una diferencia social.

En la actual forma de Constitución el *hombre real* es el *hombre privado*.

La significación del *estamento* es que el individuo *consiste* en la *diferencia*, la *escisión*. La forma de su vida, actividad, etc. es su privilegio, le convierte en una *excepción* de la sociedad, en vez de convertirle en un miembro, en una función de ella. El que esta *diferencia* no sólo afecte al *individuo*, sino cristalice a nivel de *comunidad*, estamento, corporación, lejos de afectar su carácter exclusivo, no hace más que expresarlo. Y tal exclusivismo hace que cada función, en vez de pertenecer a la sociedad, sea una sociedad de por sí.

El *estamento* no sólo se basa en la ley dominante que impone la *separación* de la sociedad, sino separa al hombre de su propio ser general; le convierte en un animal, directamente idéntico con su propia naturaleza. La Edad Media es la *historia animal* de la humanidad, su zoología.

69. El alemán carece de una palabra para la abstracción «consumo», que ha tenido que importar tal cual («Konsum»). La palabra tradicional más semejante es «Genuss», aquí empleado por Marx; su significado abarca tanto «consumo» como «disfrute» y tiene un carácter más personal. Por tanto su traducción oscila según el contexto entre «consumo» y «placer» y no puede ser totalmente precisa.

La era moderna, la *civilización*, comete el fallo opuesto. Separa del hombre su ser *objetivo* como algo meramente *extrínseco*, material. El contenido del hombre no es tomado como su verdadera realidad.

El resto corresponde a la sección sobre la «sociedad burguesa» <(§§ 182-254)>. Pasemos al § 304: +

> «El elemento político-estamentario conserva la diferencia de estamentos propia de los ámbitos inferiores <(la sociedad burguesa), pero ahora> a la vez con el significado PROPIO del nuevo ámbito.»

Como hemos mostrado, «la diferencia de estamentos que ya presentaban los ámbitos inferiores», o carece de toda importancia para el ámbito político o sólo es en éste una diferencia privada y por tanto apolítica. Sólo que, según Hegel, esa diferencia tampoco conserva el «significado que ya presentaba» (en la sociedad burguesa), sino afirma al «elemento político-estamentario», la afirma acogiéndola en su seno. La diferencia <propia de la sociedad burguesa>, una vez inmersa en el ámbito político, recibe un significado «propio» de *este* <nuevo> *elemento* y *no de ella* <misma>.

Esta *separación*, este *desdoblamiento* del significado de los estamentos no existió mientras la sociedad burguesa se articuló políticamente y el Estado político era idéntico con ella.[70] Los estamentos no *significaban esto* en el mundo burgués y lo *otro* en el mundo político. El mundo político no les confería otro *significado; su único significado eran ellos mismos.* El dualismo sociedad burguesa y Estado político, que la Constitución *estamentaria* cree poder resolver con una *reminiscencia,* reaparece en ella misma, por cuanto la *diferencia de estamentos* (la diferenciación de la sociedad burguesa en sí misma) recibe otro significado en la esfera *política* que en la burguesa. Aparentemente se trata de una identidad, del *mismo sujeto,* pero con un significado *esencialmente distinto*; la verdad es por tanto que se trata de un sujeto *doble.* La identidad es ilusoria ya por el hecho de que el *sujeto real*, el hombre, sigue siendo el mismo en las diversas concreciones de su ser, no pierde su identidad, mientras que aquí no es sujeto; por el contrario, a la vez que se le identifica con un predicado —el estamento— se afirma que existe en esta *concreta calidad* y en *otra*, que el hombre, en cuanto es esta limitación concreta y exclusiva, es a la vez *otra cosa* que ella. Esta *identidad ilusoria* es mantenida artificialmente por la reflexión: primero la diferencia entre los estamentos de la sociedad burguesa recibe como tal un significado que,

70. Esta precisión histórica del tema se hallaba también en Leopold Ranke.

según Hegel, sólo le corresponde en el ámbito político; luego es a la inversa, la diferencia entre los estamentos del ámbito político recibe un significado que no le viene de éste, sino del sujeto del ámbito burgués. Para poder presentar este sujeto limitado, el estamento concreto (<o sea>, la diferencia entre los estamentos), como el verdadero sujeto de ambos predicados, o para demostrar la identidad entre los predicados, éstos son mistificados y desarrollados en un bimorfismo vago e ilusorio.

Un mismo sujeto es tomado en diversas *acepciones*; pero la acepción no es aquí la propia característica, sino una característica *alegórica*, infiltrada. El mismo significado valdría de otro sujeto concreto; el mismo sujeto podría cobrar otro significado. El significado que recibe en el ámbito político la diferencia entre los estamentos burgueses, no procede de ella sino del ámbito político; e incluso en éste podría significar otra cosa, como efectivamente ha sido el caso. Lo mismo vale a la inversa. Nos encontramos ante la forma *crédula, mística* de *interpretar* una Weltanschauung *antigua* desde una nueva. El resultado es un híbrido lamentable, cuya figura engaña al significado y el significado a la figura, cuya figura no llega a alcanzar su significado y figura real, como tampoco el significado llega a alcanzar su figura y significado real. Esta *falta de crítica*, este *misticismo* es tanto el enigma de las Constituciones modernas (κατ' ἐξοχὴν de las representativas, orgánicas) como el misterio de la filosofía de Hegel, especialmente la *filosofía del Derecho* y *de la Religión.*

La mejor forma de desprenderse de esta ilusión es tomar el significado como lo que es, como la *determinación propiamente tal*, hacer de ella como tal el sujeto y comparar si el sujeto que *supuestamente* le subyace no será su *predicado real*, si no representa su esencia y verdadera realización.

> «La posición inicialmente abstracta del elemento político-estamentario —como extremo de la *generalidad empírica* frente al *principio de la monarquía*— lleva consigo meramente la *posibilidad* del *acuerdo* y por tanto igualmente la del enfrentamiento *hostil*. Una tal posición abstracta sólo se convierte en relación racional (en *silogismo*, cfr. § 302, Nota), si su *mediación* accede a la existencia.» <(§ 304.)>

Ya hemos visto que los estamentos constituyen junto con el Poder Ejecutivo el medio entre el principio monárquico y el pueblo, entre la voluntad del Ejecutivo en cuanto existe como *una* voluntad empírica y en cuanto existe como *muchas* voluntades empíricas, entre la *singularidad empírica* y la *generalidad empírica*. Lo mismo que Hegel había

determinado la voluntad de la sociedad burguesa como *generalidad empírica*, tenía que determinar la voluntad del monarca como *singularidad empírica*; pero no expresa el *contraste* en todo su rigor.

Hegel prosigue:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer a su carácter general de ser la existencia del término medio <en la forma de cámara alta>.»

Sólo que la verdadera oposición se halla entre monarca y sociedad burguesa. Y acabamos de ver que el elemento estamentario corresponde exactamente por parte del pueblo a lo que es el Poder Ejecutivo por parte del monarca. Lo mismo que el Poder Ejecutivo *emana* en un complicado circuito, el elemento estamentario se *condensa* en una reproducción en miniatura, ya que la monarquía constitucional sólo se puede llevar pasablemente con un *pueblo en miniature.* Por parte de la sociedad burguesa el elemento estamentario es el *Estado político* exactamente en *la misma abstracción* que el Poder Ejecutivo por la parte del monarca. La mediación por tanto parece haberse realizado totalmente. Ambos extremos han perdido rigidez y juntado el fuego de su ser especial; el *Poder Legislativo*, cuyos elementos son tanto el Poder Ejecutivo como los estamentos, no parece tener que comenzar por hacer acceder la *mediación* a la existencia; él mismo parece ser ya la *mediación realizada.* Además Hegel había designado <(§ 302)> a *este elemento estamentario junto con el Poder Ejecutivo* como el *término medio* entre pueblo y soberano (y al elemento estamentario <de por sí> como el término medio entre sociedad burguesa y Ejecutivo, etc.). Por tanto la relación racional, el *silogismo*, parece estar completa. El *Poder Legislativo*, el término medio, es un *mixtum compositum* de ambos extremos: el principio monárquico y la sociedad burguesa, la singularidad empírica y la generalidad empírica, el sujeto y el predicado. Hegel concibe el *silogismo* simplemente como término medio, como un *mixtum compositum.*[71] Cabe decir que en su desarrollo del silogismo de la Razón se transparenta toda la Trascendencia y el místico dualismo de su sistema. El término medio

71. El silogismo carece aquí del dinamismo lógico que enlaza extremos claramente distintos; por el contrario éstos son identificados estáticamente, mezclados en la equivocidad y ambigüedad del término medio: a éste se reduce por tanto todo el silogismo. Sobre el «silogismo de la Razón» en Hegel, cfr. *Lógica,* libro III, secc. 1.ª, cap. 3: «El silogismo», Introducción.

es un hierro de madera, la oposición camuflada entre generalidad y singularidad.

Para comenzar notemos acerca de todo este desarrollo que la «mediación» que Hegel quiere realizar aquí, no es una exigencia que él derive de la *esencia del Poder Legislativo*, de su propio significado; Hegel la deriva al contrario de la *consideración* que el Poder Legislativo debe guardar con una *existencia* extrínseca a su significado esencial. Se trata de una *construcción a base de guardar consideraciones.* El Poder Legislativo sobre todo es desarrollado exclusivamente atendiendo a un tercero. Por tanto la *construcción de su existencia formal* tiene prioridad absoluta. Su Poder Legislativo es construcción muy *diplomática*, como no podía menos de ser dado lo *falso* e ilusorio de la posición *política* κατ' ἐξοχὴν que ocupa el Poder Legislativo en el Estado moderno (cuyo intérprete es Hegel). Por lo mismo es evidente que este Estado no es un Estado *verdadero*; en él las *concreciones del Estado*, entre las cuales se halla el Poder Legislativo, no deben ser consideradas en sí y para sí, teóricamente, sino en la práctica, como poderes no autónomos sino afectados por su contrario, partiendo no de la naturaleza de la cosa sino de las normas convencionales.

Según Hegel el elemento estamentario propiamente es, en «común con el Poder Ejecutivo» <(§ 302)>, el término medio entre la voluntad de la singularidad empírica, el soberano, y la voluntad de la generalidad empírica, la sociedad burguesa. Pero ya se ve que la *verdad* es otra. Realiter «*su* posición» es «inicialmente abstracta» —como *extremo de la generalidad empírica* frente al principio de la *monarquía*, comportando meramente la *posibilidad del acuerdo* y por tanto igualmente la *del enfrentamiento hostil*». Con razón nota Hegel lo «abstracto» de esta «posición» <(§ 304)>.

Ciertamente a primera vista no parece que se opongan el «*extremo de la generalidad empírica*» y el «principio de la monarquía», extremo de la singularidad empírica. Y es que las Cortes *representan* a la sociedad burguesa, lo mismo que el Poder Ejecutivo al monarca. En efecto, al delegarse en el Poder Ejecutivo, el principio monárquico deja de ser el extremo de la singularidad empírica, abandona con ella la voluntad «*infundada*», se rebaja a la «*finitud*» del saber, de la responsabilidad y del pensamiento; del mismo modo en el elemento estamentario la sociedad burguesa ya no parece generalidad empírica, sino un todo muy preciso, que tiene el «sentido y la convicción tanto del Estado y del Ejecutivo como de los intereses de los sectores particulares y de los individuos» (§ 302). La sociedad burguesa, en su versión en miniatura, las

Cortes, ha dejado de ser la «generalidad empírica». Al contrario, se halla reducida a una comisión, a un número muy preciso; si el monarca se ha dado generalidad empírica en el Poder Ejecutivo, la sociedad burguesa por su parte se ha dado en las Cortes singularidad empírica o particularidad. Ambos son ya algo particular.

La única oposición que aún es posible aquí, parece ser la que existe entre ambos representantes de ambas voluntades del Estado, entre ambas emanaciones: el *elemento ejecutivo* y el elemento *estamentario* del Poder Legislativo; o sea, una *oposición dentro del mismo Poder Legislativo.* Y en efecto, la mediación «*común*» parece a propósito para que ambas instancias anden a la greña. En el elemento ejecutivo del Poder Legislativo la singularidad empírica, inaccesible del monarca ha *descendido a la tierra* en una serie de personalidades limitadas, palpables y responsables; en el elemento estamentario la sociedad burguesa se ha *transfigurado* en una serie de hombres políticos. Ambas partes han perdido su hermetismo: la Corona la *singularidad empírica,* arcana y única, la sociedad burguesa el *todo empírico,* inaccesible, confuso; la primera su rigidez, el segundo su fluidez. Así es que precisamente el elemento estamentario de una parte, el elemento ejecutivo del Poder Legislativo por la otra —y ambos juntos querían mediar la sociedad burguesa con el monarca— parecen ser el lugar preciso en el que la *oposición* se convierte en una *contradicción* no sólo virulenta, sino además *irreconciliable.*

Con razón desarrolla Hegel lo apremiante que le es precisamente a esta «*mediación*» «acceder a la *existencia*» <(§ 304)>: <en realidad> la mediación misma más que mediación es la existencia de la contradicción.

<En cambio> parece afirmar sin fundamento que el *elemento estamentario* es quien realiza esta mediación. Hegel dice:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter <de mediación real> ya de parte de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer <en la forma de Cámara alta> a su carácter esencial de ser la existencia del término medio.» <§ 304.)>

Sólo que, como acabamos de ver, es arbitrario e inconsecuente el que Hegel presente aquí al monarca y las Cortes como extremos opuestos. <Según el mismo Hegel, «> este carácter <» de mediación real> lo tiene el elemento estamentario —quien lo recibe de la sociedad burguesa— en común con el Poder Ejecutivo, quien lo recibe de la Corona. Las Cortes no sólo constituyen en común con el Poder Ejecutivo el término medio entre el monarca y la sociedad burguesa, sino también entre

el mismo Ejecutivo y el pueblo (§ 302). Y desde el momento en que el Poder Ejecutivo él mismo incluso se opone al pueblo, las Cortes van más lejos por parte de la sociedad burguesa que el Poder Ejecutivo por parte de la Corona. De modo que por parte de la sociedad burguesa la mediación es completa. ¿Por qué entonces cargarle aún más sacos a este burro? ¿Por qué siempre hacer bajo mano del elemento estamentario el puente cerril incluso entre uno mismo y su adversario? ¿Por qué es siempre la abnegación en persona? ¿Tiene que cortarse por sí mismo *una* mano para no enfrentarse *con ambas* a su adversario, el elemento ejecutivo del Poder Legislativo?

Además Hegel había hecho proceder las Cortes de las corporaciones, diferencias de estamento, etc., para que no fuesen una «mera formalidad empírica». Ahora en cambio las vuelve a convertir en «mera generalidad empírica» para poder extraer de ellas ¡la diferencia entre los estamentos! Lo mismo que el Poder Ejecutivo es el Cristo que le permite al monarca mediarse con la sociedad burguesa, las Cortes son los sacerdotes que permiten mediarse a la sociedad con el príncipe.

Entonces el verdadero papel de los extremos —la Corona (singularidad empírica) y la sociedad burguesa (generalidad empírica)— parece que debe consistir en «interponerse» mediadoramente entre «sus mediaciones»; y esto tanto más, cuanto que «uno de los más importantes conocimientos en Lógica es que, cuando un factor preciso ocupa en una antítesis la posición de extremo, cesa por ello mismo de existir y es un factor *orgánico*, *medio* a la vez <que extremo>» (§ 302, Nota). <Ahora bien,> la sociedad burguesa no parece poder asumir este papel, ya que *por sí misma*, como extremo, carece de lugar en el Poder Legislativo. Por tanto el otro extremo, que *como tal* se halla en el centro del Poder Legislativo —la Corona—, parece ser quien debe mediar entre el elemento estamentario y el elemento ejecutivo. Por lo demás, parece hallarse calificada para esta función. Por una parte representa el todo del Estado, o sea también la sociedad burguesa, y lo que la Corona tiene de específico comparte con las Cortes la «singularidad empírica» de la voluntad, ya que la generalidad empírica <de la sociedad burguesa> sólo es real como «singularidad empírica». Además tampoco se halla frente a la sociedad burguesa, como el Poder Ejecutivo, en forma de mera *fórmula*, de *conciencia* del Estado. La Corona *es* ella misma Estado y tiene en común con la sociedad burguesa una componente *material*, *natural*. Ciertamente también es la cúspide y el representante del Poder Ejecutivo. (Hegel, que lo trastrueca todo, convierte al Poder Ejecutivo en el representante, la emanación del monarca. Desde el momento en que bajo la

idea, cuya existencia debe ser el monarca, no ve la idea real del Poder Ejecutivo, el Poder Ejecutivo como idea, sino la Idea absoluta como sujeto, *encarnada* en el monarca, el Poder Ejecutivo se convierte consecuentemente en la *continuación mística del alma que cobra existencia en* el cuerpo del monarca, *el cuerpo regio*.)

O sea que el monarca debería constituir en el Poder Legislativo el término medio entre el Poder Ejecutivo y el elemento estamentario. Sólo que precisamente el Poder Ejecutivo es el término medio entre el monarca y la sociedad estamentaria, lo mismo que la sociedad estamentaria entre el monarca y la sociedad burguesa. ¿Cómo va a mediar el monarca entre extremos, si necesita de la mediación de ellas para no ser él mismo la parcialidad de un extremo? Aquí se evidencia todo el absurdo de estos extremos que alternativamente asumen ya el papel de extremos ya el de término medio, cabezas de Jano, que se muestran ora de frente ora por detrás y tienen otro carácter por delante que por atrás. Lo que comenzó siendo determinado como término medio entre los extremos, se presenta luego como extremo y uno de los dos extremos —mediado por aquel término medio con el otro extremo— reaparece, como *distinto* del otro extremo, en calidad de término medio entre su extremo y su término medio. Se trata de una rueda de cumplidos recíprocos. Es como cuando un tercero se interpone entre dos que están riñendo y a su vez uno de los dos en discordia trata de componer entre el mediador y el otro. Es la historia del marido y la mujer que estaban riñendo y del médico que quería apaciguarlos, con el resultado de que la mujer tuvo que interponerse entre los dos hombres y el marido entre la mujer y el médico. Es como el león en el *Sueño de una noche de verano*, que dice: «soy el león y no soy el león sino Snug».[72] Lo mismo, aquí cada uno de los extremos es ora el león de la oposición ora el Snug de la mediación. Cuando un extremo grita: «ahora soy el término medio», los otros no pueden ni tocarle, pero pue-

72. Al final del *Sueño de una noche de verano* de Shakespeare (Acto V, esc. 1.ª) unos artesanos atenienses representan desastrosamente la fábula de Píramo y Tisbe: Tisbe, huyendo de un león, pierde su manto, que el león mancha con su hocico sangriento; su amante Píramo se suicida al ver el manto, y Tisbe a su vez se suicida ante el cadáver de su amante. El león, al entrar en escena, tranquiliza ridículamente a las señoras del público:

«Señoras, cuyos gentiles corazones se asustan
ante el más mínimo ratón que aparezca como un monstruo en vuestro suelo
tal vez os vais a asustar y temblar
cuando un fiero león ruja con la más salvaje furia.
Mas sabed que soy yo, una piel de león,
pero ni león ni señora del león sino Snug el ebanista.»

den cascarle al que un momento antes era extremo. Como ya se ve, es una sociedad pendenciera de corazón; pero teme demasiado a los cardenales como para cascarse de verdad. Los dos que se quieren pegar se las arreglan para que el tercero que se interpone reciba los palos; pero uno de los dos representa enseguida el papel de tercero, así que de puro cuidado no llegan nunca a una decisión. Este sistema de la mediación es también como uno que a la vez quiere darle una paliza a su enemigo y protegerle de los estacazos que le vienen por los otros lados de otros enemigos, de modo que absorbido por esta doble tarea no consigue llegar a hacer lo que quería.+

Lo curioso aquí es que Hegel, a la vez que reduce este absurdo de la mediación a su expresión abstracta, lógica y por tanto pura, inadmisible, la designe como el *misterio especulativo* de la Lógica, como la relación de la Razón, como el silogismo de la Razón. Los extremos reales, precisamente por reales, no pueden ser mediados entre sí.[73] Pero tampoco requieren una mediación, ya que se oponen entre sí. No tienen nada en común ni se requieren mutuamente ni se complementan mutuamente. Ninguno de ellos encierra la nostalgia, la necesidad, el presentimiento del otro. (En cambio, cuando Hegel trata generalidad y singularidad —los factores abstractos del silogismo— como antítesis reales, no hace sino señalar el dualismo fundamental de su Lógica.[74] Lo demás sobre este tema corresponde a la crítica de la Lógica hegeliana.)

<1.°)> En cambio parece hablar en favor de Hegel el que les extrêmes se touchent. El polo norte y el polo sur se atraen; lo mismo pasa con los sexos masculino y femenino y el hombre sólo se genera por la unión de estas extremas diferencias extremas.

<2.°)> En el mismo sentido va el que todo extremo *sea* su extremo opuesto. El *espiritualismo* abstracto es *materialismo abstracto; el materialismo abstracto* es el *espiritualismo abstracto* de la materia.

Respecto a lo primero, tanto el polo norte como el polo sur son

73. «Todo se halla mediado, dice la filosofía de Hegel. Pero verdad es sólo lo que ya no está mediado, sino que es inmediato.» (*Feuerbach* III, pág. 303; *Aportes*, pág. 150.) También Marx declara ridículo en la página siguiente «este sistema de la mediación» y habla del «absurdo de la mediación». Construir la mediación es «disimular la oposición» (infra, pág. 114). Marx se ha mantenido siempre contra la mediación conceptual (vid. «Glosas a Wagner», MEW XIX, páginas 361-362. *Grundrisse*, [págs. 945-946] OME 22, págs. 479-480).

74. «Las llamadas formas lógicas del juicio y del silogismo no son formas activas del pensamiento, relaciones causales (ut ita dicam) de la razón. ... son formas de pensamiento establecidas, derivadas, no originarias. ... por tanto no pertenecen a la Óptica del espíritu sino a su Dióptrica.» (*Feuerbach* III, pág. 21, nota, cfr. págs. 24-33; *Aportes*, pág. 30, nota, cfr. págs. 33-43.)

polos, un mismo *ser*. También el sexo *masculino y el femenino* corresponden ambos a una *especie*, un *ser*, el ser humano. Norte y sur son concreciones opuestas de *un* solo ser, la diferencia de un *ser* en su *grado supremo de desarrollo*, el ser *diferenciado*. Lo que son, lo son *sólo* como una concreción *diferenciada*, como *esta* concreción diferenciada de su ser. Los extremos *verdaderamente reales* serían polo y no polo, género humano y *no* humano. La *diferencia* se refiere en nuestro caso <—polo norte, polo sur, etc.—> *a la existencia* y en el otro caso <—polo, no polo, etc.—> a la *esencia*, a *dos* esencias.

Respecto a lo segundo, su característica esencial consiste en concebir *abstractamente* un *concepto* (por ejemplo el de existencia), de modo que, en vez de tener un significado por sí mismo, valga sólo y exclusivamente como *abstracción* de otro. Así, por ejemplo, el Espíritu es sólo la *abstracción* de la materia. Y, naturalmente, desde el momento en que su contenido consista en esta forma, el Espíritu <, en vez de ser la abstracción de su contrario,> será su *contrario abstracto*, el objeto del que abstrae en su abstracción, o sea que en realidad su ser es el materialismo abstracto. +

Si la<s> *diferencia<s>* en la existencia de *un* ser <(polo norte y polo sur, etc.)> no se hubiese<n> confundido de una parte con la *abstracción* hipostasiada (evidentemente no de otro, sino propiamente de sí mismo <, por ejemplo materialismo, espiritualismo>), de otra con la oposición *real* entre seres que se excluyen mutuamente <(polo norte, polo sur)>, se habría evitado un triple error: +

1.°) Desde el momento en que sólo es verdadero el extremo, cualquier abstracción y parcialidad se tiene por verdadera. De este modo un principio, en vez de aparecer como totalidad en sí mismo, se presenta como abstracción de otro.

2.°) El *radicalismo* de las oposiciones *reales*, su constitución en extremos —que no es sino la consciencia de sí mismos y el arranque con que se deciden a luchar— es tenida por algo perjudicial, que debe ser evitado en la medida de lo posible.

3.°) Se intenta una mediación. Por mucho que ambos extremos se presenten en su existencia como reales y como extremos, esto último depende sólo del *ser* de uno de ellos, sin que tenga para el otro el *significado* de la *verdadera realidad*. Uno se extiende al otro, la posición de ambos no es simétrica. Por ejemplo Cristianismo, o religión en general, y filosofía son extremos. Pero en realidad la religión no es *verdaderamente* opuesta a la filosofía: la filosofía comprende la *religión* como una realidad *ilusoria*. Para la filosofía la religión —en cuanto quiere ser

una realidad— se halla inmanentemente disuelta. En la realidad no hay un dualismo del ser <(mundano y trascendente)>. Luego volveremos sobre esto.

Uno se pregunta por qué siente Hegel la necesidad de una nueva *mediación* por parte de elemento estamentario.[75] ¿O es que también él comparte el «prejuicio corriente, pero peligrosísimo de imaginarse las Cortes prácticamente desde el punto de vista de su *oposición* contra el Ejecutivo, como si ésta fuese su posición fundamental?» (§ 302, Nota).

Lo que pasa es simplemente lo siguiente: +

Por una parte hemos visto que es en el «Poder Legislativo» donde la sociedad burguesa, como elemento «estamentario», y la Corona, como «elemento del Ejecutivo», se han animado con una oposición real, directamente práctica.

Por otra parte el Poder Legislativo es totalidad. En él se encuentra <1.°)> la delegación del principio monárquico, «el Poder Ejecutivo»; 2.°) la delegación de la sociedad burguesa, el elemento «estamentario»; 3.°) pero además se encuentra en él un *extremo como tal*, el principio monárquico, lo que no ocurre con el otro extremo, la sociedad burguesa, como tal. Sólo por eso se convierte elemento «estamentario» en el extremo opuesto al principio «monárquico», un lugar que propiamente debería corresponder a la sociedad burguesa. Ya hemos visto que la sociedad burguesa no se organiza *políticamente* más que en el elemento «estamentario». Éste es la existencia *política* de la sociedad burguesa, su *Transubstanciación* <de Estado material> en Estado político. Por tanto, según hemos visto, sólo el «Poder Legislativo» es propiamente el *Estado político* en su totalidad. O sea que en él se hallan. 1.°) el principio monárquico; 2.°) el Poder Ejecutivo; 3.°) la sociedad burguesa. El elemento «estamentario» es la *sociedad burguesa del Estado político,* del Poder Legislativo. Es decir, que el extremo que debería convertir la sociedad burguesa en el monarca es el elemento «*estamentario*». (Lo mismo que la sociedad burguesa es la irrealidad de la existencia política, la existencia política de la sociedad burguesa es la propia disolución de ésta, su separación de sí misma.) De ahí que el elemento estamentario se halle también [76] en oposición con el Poder Ejecutivo.

75. Aquí acaba el excurso sobre la dialéctica —uno de los más importantes y menos conocidos que Marx le ha dedicado— y reempalma la crítica del tema anterior: la necesidad de una Cámara alta, como nueva mediación dentro de las Cortes mismas entre ellas y el interés general.

76. a) En las Cortes la sociedad burguesa participa de la res publica. En este sentido no hay por qué oponerlas al ejecutivo. Ciertamente la sociedad burguesa se niega y destruye de este modo a sí misma. b) Pero de todos modos la sociedad

Hegel vuelve a llamar por tanto al elemento «estamentario» el «extremo de la generalidad empírica», lo que propiamente corresponde a la sociedad burguesa. (Es decir, que ha sido inútil la deducción que ha hecho el mismo Hegel del elemento político-estamentario a partir de las corporaciones y los diversos estamentos. Esto sólo tendría sentido si los diversos estamentos fuesen como tales los estamentos legiferantes, o sea que la<s> diferencia<s> dentro de la sociedad burguesa, la<s diversas> característica<s> privada<s> fuese<n> re vera característica<s> política<s>. En tal caso no tendríamos un *Poder Legislativo* del todo estatal, sino el *Poder Legislativo* de los diversos estamentos y corporaciones y clases sobre el todo del Estado. Los estamentos de la sociedad burguesa no cobrarían carácter político, sino que caracterizarían al Estado político. Su *particularidad* se impondría como el poder determinante del todo. Serían el poder de lo especial sobre lo general. Tampoco habría un Poder Legislativo sino varios poderes legislativos que se arreglarían entre sí y con el Ejecutivo. Lo que pasa es que Hegel está pensando en el significado moderno del elemento estamentario como realización de la existencia burguesa en el sentido de cívica.[77] En su intención «el universal en sí y para sí» <(§ 288)>, el Estado político, no es determinado por la sociedad burguesa, sino, a la inversa, es determinado por ella. De modo que, a la vez que Hegel recoge la figura del elemento estamentario medieval, le da el significado contrario de ser determinado por el ser del Estado político. Pero así, como representantes de las corporaciones, etc., los estamentos no son la «generalidad empírica» <(§ 304)> sino ¡la «particularidad empírica», la «particularidad de la empiría»!). En consecuencia el «Poder Legislativo» necesita en sí mismo la *mediación*, o sea disimular la oposición; y esta mediación tiene que partir del «elemento estamentario», ya que éste pierde dentro del Poder Legislativo el significado de representante de la sociedad burguesa para convertirse en elemento *primario*, la sociedad burguesa del Poder Legislativo. El «Poder Legis-

---

burguesa, al participar en la res publica, la contamina y convierte en su contrario, como le acaba de pasar a ella misma en a). Las Cortes son la sociedad burguesa del estado político. De ahí el «también» con que acaba el párrafo. La dialéctica real de ese «también» y su disimulo en la dialéctica especulativa de Hegel son el tema del siguiente párrafo.

77. «Burgués» («bourgeois») tiene aquí excepcionalmente en Marx, el sentido etimológico de habitante del burgo, interpretado como «civitas», ciudad: ciudadano, civil. Infra (pág. 118) Marx distingue expresamente dentro de la sociedad burguesa un estamento burgués en sentido estricto.

lativo», totalidad del Estado político, es precisamente por eso su *contradicción manifiesta.* Con ésta queda *asentada* por tanto la disolución del Estado político. En ella hacen carambola principios completamente distintos. Ciertamente la forma en que esto *aparece* es la *oposición* entre el elemento del principio monárquico y el del elemento estamentario. Pero en *realidad* se trata de la antinomia entre *Estado político* y *sociedad burguesa,* la contradicción del *Estado político abstracto* consigo mismo. El Poder Legislativo es la rebelión *establecida.* +

(La falta principal de Hegel es haber concebido la *contradicción del fenómeno* como *unidad esencial, ideal.* Ciertamente la esencia del fenómeno es profunda; la contradicción inmanente del Poder Legislativo no es sino la del Estado político, y por tanto también la de la sociedad burguesa, consigo mismos: una *contradicción esencial.*

La crítica vulgar cae en el error opuesto del *dogmatismo.* Por ejemplo critica la Constitución, llama la atención sobre la oposición de los poderes, etc., por todas partes encuentra contradicciones. Pero se trata todavía de una crítica dogmática, que *lucha* con su objeto; así se negó en el pasado el dogma de la Trinidad basándose en la contradicción entre uno y tres. En cambio la verdadera crítica muestra la génesis interna de la Santa Trinidad en el cerebro humano, describe el acto de su nacimiento. Por ejemplo la crítica verdaderamente filosófica no sólo le saca a la actual Constitución las contradicciones que tiene, sino que las *explica,* comprende su génesis, su necesidad, su significado *característico.*[78] Pero esta *comprensión* no consiste, como Hegel creía, en ir reconociendo constantemente las concreciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica característica de cada objeto característico.)

Hegel expresa <esta contradicción en el seno del Estado político>, diciendo que la posición del elemento político-estamentario frente al elemento monárquico «lleva consigo meramente la *posibilidad*

78. «En Hegel la filosofía tiene ciertamente un significado crítico, pero no *genético*-crítico. La filosofía genético-crítica es la que ... en vez de demostrar o concebir dogmáticamente un objeto, examina su *origen,* duda de si el objeto es un objeto real o meramente una imagen, nada más que un fenómeno psicológico; la filosofía genético-crítica distingue por tanto con extremado rigor entre lo subjetivo y lo objetivo.» (*Feuerbach* III, pág. 43; *Aportes,* págs. 53-54). La «crítica verdaderamente filosófica» (a lo Feuerbach) se opone por tanto a la «crítica dogmática» (v.g. los comunistas franceses de entonces) y al «Idealismo» (implícitamente a la crítica idealista de la berlinesa Izquierda hegeliana). Ciertamente, y pese al acuerdo de principio, Marx no coincide totalmente con Feuerbach. La «génesis» de que habla Feuerbach es abstracta, reducción al «hombre»; la de Marx es específica, se refiere ya a formaciones históricas.

del acuerdo y por tanto igualmente la del enfrentamiento *hostil*». <(§ 304.)>

La posibilidad del enfrentamiento se da siempre que se encuentran voluntades *distintas*. El mismo Hegel dice que la «posibilidad del acuerdo» es la «posibilidad del enfrentamiento». Por tanto tiene que formar ahora un elemento que sea la «*imposibilidad del enfrentamiento*» y la «*realidad* del acuerdo». Semejante elemento sería para él la libertad de decisión y pensamiento frente a la voluntad regia y el gobierno. Y esto sería todo el elemento «político-estamentario». Este sería un elemento de la voluntad regia y del gobierno y se encontraría en la misma oposición con el elemento estamentario *real* que el mismo gobierno.

Esta exigencia queda ya muy moderada por el final del parágrafo <304>:

> «El Poder Ejecutivo recibe este carácter <de mediación real> de la Corona (§ 300). Y también un factor de las Cortes debe obedecer a su carácter ESENCIAL de ser la existencia del TÉRMINO MEDIO <en la forma de Cámara alta>.»

Desde el momento en que elemento monárquico y estamentario son extremos opuestos, el factor delegado por las Cortes debe ser de carácter *simétrico* al que recibe el Poder Ejecutivo del monarca. Lo mismo que el monarca se democratiza en el Poder Ejecutivo, el elemento «estamentario» delegado tiene que *monarquizarse*. O sea que lo que Hegel quiere es un *factor monárquico por parte de las Cortes*. Lo mismo que el Poder Ejecutivo es un factor estamentario por parte del monarca, también tiene que haber un factor monárquico por parte de las Cortes.

La «realidad del acuerdo» y la «imposibilidad del enfrentamiento» se transforma en la siguiente exigencia: «también un factor de las Cortes tiene que obedecer a su *carácter esencial de ser la existencia del término medio*». ¡Obedecer a su *carácter*! Según § 302 este carácter lo tienen ya las Cortes. Aquí ya no debería decir «*carácter*» <(real)> sino «*calidad*» <(abstracta)>.

¿Y qué es en suma ese carácter de «existir esencialmente como término medio»? Ser por «esencia» el «asno de Buridán» <, perpetuamente indeciso entre los elementos monárquico y estamentario>.

Todo se reduce simplemente a lo siguiente:

Las Cortes tienen que «mediar» entre monarca y gobierno por un lado y pueblo por el otro; pero, en vez de mediar, constituyen la oposición *política* organizada de la sociedad burguesa <frente a monarca y gobierno>. El «Poder Legislativo» necesita en sí mismo una *mediación*

y, más precisamente, según hemos visto, una mediación por parte de las Cortes. Es insuficiente presuponer un acuerdo *moral* de ambas voluntades constituidas la una por el Estado como voluntad regia, la otra por el Estado como voluntad de la sociedad burguesa. Ciertamente sólo el Poder Legislativo es el Estado político organizado, *total*; pero también en él, por ser el supremo desarrollo del Estado, se muestra abiertamente la contradicción del *Estado político* consigo mismo. Por tanto la *apariencia* tiene que ser establecida como *identidad real* entre la voluntad del rey y la de las Cortes. *El elemento estamentario tiene que ser establecido como voluntad del rey; dicho de otro modo, la voluntad del rey debe quedar establecida como elemento estamentario.* El elemento estamentario tiene que ser asentado como realidad de una voluntad que no es la suya. La *unidad* inexistente en la *esencia* —de otro modo tendría que demostrarse por las *obras* del elemento estamentario y no por <un> *modo* suyo *de existencia* <(la Cámara alta)>— tiene que hallarse al menos como una *existencia*; dicho de otro modo, una *existencia* del Poder Legislativo (<dentro> del elemento estamentario) tiene el *significado* de ser esta *unidad de lo desunido.* Este factor del elemento estamentario —Cámara de los Pares, Cámara de los Lores, etc.— es en una tal organización la suprema *síntesis* del Estado político. Ciertamente con esto Hegel no consigue lo que quiere, «la realidad del acuerdo» y la «imposibilidad del enfrentamiento hostil»; al contrario, seguimos en la <mera> «posibilidad del acuerdo». Sólo que la *ilusión establecida* de la *unidad del Estado político consigo mismo* (de la voluntad regia con la estamentaria y más en general del principio del Estado político con el de la sociedad burguesa) consiste en partir de esta *unidad* como principio *material*; es decir, que no sólo se unen dos principios opuestos, sino que su unidad es *naturaleza*, principio existencial. Este factor del elemento estamentario es el *romanticismo* del Estado político, los *sueños* de su esencialidad o sea de su coherencia interna; es una existencia *alegórica.*

El que esta ilusión sea *ilusión* efectiva o *autoengaño consciente* depende del statu quo real entre el elemento estamentario y el monarca. Mientras *de hecho* las Cortes y la Corona coincidan, se lleven bien, la *ilusión* de su unidad *esencial* será *real*, es decir *eficaz.* Por el contrario, en cuanto a esta ilusión le toque mostrar su verdad con hechos, se convertirá en la mentira consciente y ridícula.

§ 305. «Hay un ESTAMENTO en la sociedad BURGUESA que encierra el principio capaz por sí mismo de ser constituido como esta relación POLÍTICA. Es el estamento naturalmente ético. Su base es la vida de

familia y, en lo tocante a la subsistencia, la propiedad del suelo. Por tanto, en lo que respecta a su particularidad, su voluntad descansa en sí misma y su determinación es natural <, por nacimiento>; este último punto lo tiene en común con el elemento monárquico.»

Ya hemos demostrado la inconsecuencia con que Hegel 1.°) concibe el elemento político-estamentario en su *moderna* abstracción de la sociedad burguesa, a pesar de haberlo derivado de las corporaciones; lo vuelve a determinar según la *diferenciación de los estamentos en la sociedad burguesa*, a pesar de haber definido las Cortes como el «extremo de la generalidad empírica» <(§ 304)>.

Lo *consecuente* sería entonces considerar las *Cortes* de por sí como un elemento nuevo y construir luego a partir de ellas la mediación exigida en el § 304.

Sólo que ya vemos cómo vuelve a retirar Hegel la diferencia burguesa de estamentos, creando a la vez la apariencia como si la *realidad* y las *peculiaridades* de la diferencia burguesa de estamentos no determinasen el *supremo ámbito político*, el Poder Legislativo, sino a la inversa, se hallaran reducidos a mero *material*, que el ámbito político forma y construye según las necesidades que proceden de *éste* mismo.

> «Hay un estamento en la sociedad burguesa que encierra el PRINCIPIO capaz por sí mismo de SER constituido como esta RELACIÓN POLÍTICA. Es el estamento NATURALMENTE ÉTICO.» (El estamento de la tierra.)

¿Y en qué consiste esta *capacidad en principio* o esta *capacidad del principio* del estamento del campo?

> «Su BASE es la VIDA DE FAMILIA y, en lo tocante a la subsistencia, la PROPIEDAD DEL SUELO. Por tanto, en LO QUE RESPECTA A SU PARTICULARIDAD, su voluntad descansa EN SÍ MISMA y su DETERMINACIÓN es NATURAL. Este último punto lo tiene en común con el elemento MONÁRQUICO.»

La voluntad que «descansa en sí misma» se refiere a la subsistencia, a la «propiedad del suelo»; la «determinación natural» común con el elemento regio se refiere a la «vida de familia», en que se basa.

Basar la propia existencia en la «propiedad del suelo» y tener una voluntad «que descansa en sí misma» son dos cosas distintas. Más bien habría que hablar de «una voluntad *basada* en la propiedad del suelo»,

o, mejor aún, de una voluntad basada «en la convicción cívica» <(cfr. §§ 267-269)>, de una voluntad basada no *en sí misma* sino *en el todo.*

La «convicción», la «posesión del espíritu del Estado» son suplantados por la «propiedad del *suelo*».

Por lo que toca a la «*vida de familia*» como base, la ética «social» de la sociedad burguesa parece hallarse por encima de esta «ética natural». Además la «vida de familia» es tan «*ética natural*» *de los otros estamentos*, o del estamento burgués de la sociedad burguesa, como del estamento de la tierra. Pero el que la «vida de familia» en el estamento de la tierra sea no sólo el principio de la familia sino la base en que se apoya su ser social, parece precisamente incapacitarle para la suprema tarea política. Y es que este estamento aplicará leyes patriarcales a un ámbito no patriarcal, haciendo valer el carácter de hijo o padre, señor o esclavo, cuando se trate del Estado *político*, de la *ciudadanía.*

En cuanto a la *determinación natural* del elemento *monárquico*, Hegel no ha desarrollado un rey patriarcal sino un *moderno* rey *constitucional.* Su determinación natural consiste en ser el *representante corporal* del Estado y haber nacido *rey*; la dignidad real es su *patrimonio.* Pero ¿qué tiene que ver esto con la vida de familia como base del estamento de la tierra? ¿Qué hay en común entre la ética natural y la determinación natural del nacimiento como tal? El rey tiene en común con el caballo que nace rey lo mismo que el caballo nace caballo.

Si Hegel hubiese traspuesto su división de estamentos como tal a la política, entonces ya teníamos al estamento de la tierra en cuanto tal como una parte autónoma del elemento estamentario; y una vez que en cuanto tal es un factor intermedio con la monarquía ¿para qué construir aún *otra* mediación más? ¿Y por qué separar al estamento de la tierra del factor estamentario propiamente tal? Sólo por esta separación se convierte el factor estamentario en una «abstracción» frente al elemento monárquico <(§ 304)>. Hegel desarrolla primero el elemento político-estamentario como algo sui generis, como una *transubstanciación del estamento privado en ciudadanía* y precisamente por eso lo encuentra necesitado de una mediación. ¡Pero enseguida vuelve a disolver este organismo en la<s> diferencia<s> [79] del estamento privado, reprivatizándolo

79. El uso alemán filosófico de «diferencia» (singular) para designar un conjunto de «diferencias» (plural) indica una comprensión categorial de las diferencias reales, subsumidas bajo un concepto. En este sentido Marx sigue aquí el uso de Hegel, que por lo demás no se ha perdido en el lenguaje filosófico contemporáneo. En castellano este matiz semántico ha alcanzado menos penetración; pero señalaré con una «<s>» la presencia del término singular «Differenz» en el original alemán.

para obtener de este modo la mediación del Estado político consigo mismo!

Por de pronto ¡vaya anomalía que la suprema *síntesis* del Estado político se reduzca a la síntesis entre propiedad del suelo y vida familiar!

En una palabra:

Mientras los estamentos burgueses como tales son políticos, no hace falta esta mediación; en cuanto la necesitan, el estamento burgués no es político y por tanto tampoco lo es la mediación. En este <segundo> caso el labrador forma parte del elemento político-estamentario no como labrador sino como ciudadano, mientras que en el caso inverso ([cuando] es ciudadano como *labrador* o labrador como ciudadano) su ciudadanía es *ser labrador.* ¡En vez de ser ciudadano como labrador es labrador como ciudadano!

Aquí nos hallamos por tanto ante una inconsecuencia de Hegel *consigo mismo* que sólo puede ser calificada de *oportunismo.* El elemento político-estamentario en sentido moderno, el desarrollado por Hegel, es la *separación cumplida y expresa de la sociedad burguesa frente a su estamento privado y las diferencias de éste.* ¿Cómo puede hacer Hegel del estamento privado la *solución* de las antinomias inmanentes al *Poder Legislativo*? Hegel quiere el sistema estamentario medieval, pero en el sentido moderno del Poder Legislativo, y que el moderno Poder Legislativo, pero en el cuerpo del sistema estamentario medieval. Es un sincretismo de lo peor.

El § 304 comienza diciendo:

> «El elemento político-estamentario **conserva la diferencia de estamentos** propia de los ámbitos **inferiores a la vez con el significado** propio del nuevo ámbito.»

Pero el elemento político-estamentario, por su *propio* carácter, encierra esta diferencia sólo a base de anularla, de aniquilarla, de *abstraer de ella*

<1.°)> Una vez que el estamento de la tierra —o, como enseguida oiremos, el estamento *potenciado* de la tierra, la propiedad nobiliaria del suelo— es convertido en sí mismo, según queda descrito, en la mediación del Estado *político* total, del Poder Legislativo, el elemento político —estamentario queda ciertamente mediado con la Corona, <pero> se *disuelve* como elemento político real. No es el estamento de la tierra, sino el *estamento* <entero>, el *estamento privado,* el *análisis* en el sentido de reducción del elemento político-estamentario al estamento

privado, quien *restablece* aquí *la unidad del Estado político consigo mismo.* +

(La *mediación* no consiste aquí en el *estamento de la tierra* como tal sino en su separación, en cuanto *estamento privado burgués,* del *elemento* político-estamentario. Dentro de éste, su condición privada le otorga una posición aparte, con lo cual también el resto del elemento político-estamentario cobra la posición de un estamento privado *especial, cesa* de representar la dimensión pública de la sociedad burguesa). +

Aquí ya no nos encontramos ante el Estado *político* como *dos voluntades opuestas,* sino que por un lado se halla el Estado político (gobierno y monarca) y por el otro la sociedad burguesa como distinta de él (los diversos estamentos). Con ello queda suprimido también el Estado político como *totalidad.*

<2.º)> Otro sentido del *desdoblamiento* del elemento político-estamentario en sí mismo como mediación con la Corona es simplemente que la *separación* de este elemento en sí mismo <(en dos Cámaras)>, su propia oposición interna, es el *restablecimiento* de su unidad con la Corona. El dualismo fundamental entre el elemento *monárquico* y el elemento estamentario del Poder Legislativo queda *neutralizado* por el dualismo inmanente al elemento estamentario. Sólo que en Hegel esta neutralización resulta de que el elemento político-estamentario se separa de su propio elemento *político.*

Más adelante <(infra, págs. 122-125)> volveremos a la *propiedad del suelo* como *subsistencia* —que según Hegel corresponde a la *soberanía* de la voluntad, a la *soberanía* del *monarca*— y a la *vida familiar* como base del estamento de la tierra, que a su vez corresponde al *carácter natural* de la Corona. En ese § 305 se halla desarrollado el «*principio*» del estamento de la tierra, «capaz por sí mismo de ser constituido como esta relación política».

El § 306 emprende esa «constitución» de la «posición y significado políticos» <del estamento de la tierra>, que se reduce a lo siguiente: «Los bienes se convierten» «en *herencia inalienable,* gravada con el mayorazgo». O sea que el mayorazgo sería la constitución política del estamento de la tierra.

> «La razón del mayorazgo», dice el Apéndice, «consiste en que el Estado no puede contar con la MERA POSIBILIDAD de la convicción, sino con algo NECESARIO. Ciertamente la convicción no se halla vinculada a una fortuna; pero el nexo RELATIVAMENTE NECESARIO es que quien posee una fortuna independiente no se halla limitado por circunstan-

cias externas y por tanto PUEDE intervenir y **obrar sin limitaciones** para el Estado.»

Primera frase: Al Estado no le basta «la *mera posibilidad de la convicción*»; tiene que contar con algo «*necesario*».

Segunda frase: «La convicción no se halla vinculada a una fortuna»; es decir, la convicción por la fortuna es una «*mera posibilidad*».

Tercera frase: Pero hay una «*conexión relativamente necesaria*» y es «que quien posee una fortuna independiente, etc. *puede* obrar para el Estado». Es decir, que la *fortuna* hace «*posible*» la convicción cívica; pero precisamente la «posibilidad» es lo que según la primera frase no basta.

Aparte de esto Hegel no ha mostrado cómo así la *propiedad del suelo* es la única «fortuna independiente».

El hecho de que *los bienes* del estamento de la tierra *le den* independencia constituye su «posición y significado políticos». Dicho de otro modo, «la independencia que da la fortuna» *es* su «posición y significado políticos».

<En el mismo § 306> Hegel sigue desarrollando así esta independencia:

Sus «*bienes* son *independientes* del *erario*». Evidentemente por erario se entiende aquí la *Caja pública*. En este sentido «el estamento *general*» *contrasta* con él por su «dependencia esencial del *Estado*». Así lo dice el prólogo [de la «Filosofía del Derecho»], pág. 13.

> «Aparte de esto la FILOSOFÍA no» es «practicada entre nosotros como un arte privado, según lo hacían por ejemplo los griegos, sino que» tiene «una existencia pública y afecta a la opinión general sobre todo, o incluso EXCLUSIVAMENTE, en el SERVICIO del Estado.»

Por consiguiente también la filosofía depende «*esencialmente*» del erario.

Su *fortuna* es *independiente* «de la inseguridad del comercio, el afán de lucro y en general la inestabilidad de la propiedad». En este sentido contrasta con el «estamento del comercio, dependiente de las necesidades y abocado a ellas».

Esta fortuna es tan independiente «del *favor* del *Poder Ejecutivo* como del de las *multitudes*».

Por último se halla determinado incluso *contra el propio capricho* por el hecho de que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes «carecen del derecho de las otras personas privadas, sea de

disponer libremente sobre toda su propiedad, sea de legarla a sus hijos de acuerdo con la igualdad del amor».

Los contrastes han adoptado aquí una forma totalmente nueva y muy material, como apenas cabía esperarla en el cielo del Estado político.

La oposición, tal y como Hegel la desarrolla y expresada en toda su crudeza, es la oposición entre propiedad privada y bienes <que se posee>.

La *propiedad del suelo* es la *propiedad privada* κατ' ἐξοχὴν, la propiedad privada *propiamente tal*. Su carácter *privado* se muestra exactamente 1.°) como «*independencia* frente al *erario*», frente al «*favor del Poder Ejecutivo*», frente a la propiedad en su existencia como «propiedad general del Estado político» (tal como se halla construido el Estado político, una *riqueza especial* junto a las otras); 2.°) como «*independencia* frente a las necesidades» de la sociedad, o sea frente a la «riqueza social», al «favor de las multitudes». (Igualmente significativo es que percibir del erario sea concebido como «*favor* del *Poder Ejecutivo*» y tomar parte en la riqueza social como «*favor de las multitudes*».) La fortuna del «estamento general» y del «estamento del comercio» *propiamente* no es *propiedad privada*: *directamente* en el primer caso, *indirectamente* en el segundo, se halla condicionado por la relación con la riqueza general o propiedad como propiedad social; es una *participación* en la misma. Ciertamente esto hace que se halle mediada en ambas direcciones por el «favor», es decir por la «casualidad de la voluntad». Por el contrario la *propiedad del suelo* es la *propiedad privada soberana* que todavía no ha tomado la figura de una fortuna, es decir de una propiedad asentada por la *voluntad social*.

La Constitución política culmina por tanto en la *constitución de la propiedad privada*. La suprema *convicción política* es la *convicción de la propiedad privada*. El *mayorazgo* no es sino el fenómeno que corresponde *exteriormente* a la *íntima* naturaleza de la *propiedad del suelo*. Al *no* ser *enajenable* queda desgajado de sus nervios *sociales* y asegurado su *aislamiento de la sociedad burguesa*. Al no ser transferible «a sus hijos de acuerdo con la igualdad de su amor», se halla exento, independiente incluso de la sociedad menor, la sociedad natural de la familia, su voluntad y sus leyes.[80] Por consiguiente mantiene en toda su *rigidez* la

80. La familia es la sociedad «natural» en un sentido que en parte va más allá de la abstracta contraposición ilustrada «natural-artificial». En los §§ 34-36 de los *Principios de la filosofía del futuro* Feuerbach sustituye el «pienso, luego existo» por el «soy amado, amo, luego existo, existimos». Sólo en la relación del amor se puede decir verdaderamente que el hombre es. Ahora bien, según critica Marx, en la tradicional forma social familiar-patrimonial no es el amor el principio de la

propiedad privada, preservándola incluso de convertirse en *patrimonio familiar*.

En el § 305 Hegel había declarado al estamento de la propiedad del suelo capaz de ser constituido en la «relación política», ya que su «base» es la «vida de familia». Pero el mismo Hegel ha declarado el «amor» base, principio, *espíritu* de la vida de familia. De modo que el estamento basado en la vida familiar carece de la *base de la vida de familia*, el amor como principio real y por tanto efectivo y determinante. Se trata de una vida de familia *sin espíritu*, la *ilusión* de una vida de familia. En su máximo desarrollo, el *principio de la propiedad privada* se halla en *contradicción* con el *principio de la familia*. Al contrario, y en contraste con el *estamento naturalmente ético*, el de la vida de familia, sólo en la sociedad burguesa la *vida de familia* es vida de la familia, la *vida del amor*. El estamento de la vida de familia es en cambio la *barbarie* de la propiedad privada *contra* la vida de familia.

Tal sería pues el *magnífico esplendor de la propiedad privada*, de la *propiedad del suelo*, que tantos sentimentalismos ha despertado en los últimos tiempos y sobre el que se ha vertido tanta aparatosa lágrima de cocodrilo.[81]

---

familia sino la propiedad privada. La familia, que debería representar el principio «natural» (o sea, constitutivo de la naturaleza humana), el amor, representa de hecho el principio innatural de la propiedad privada. «Natural» indica así la realidad humana (concebida abstractamente con Feuerbach como algo ontológico, supratemporal) a la que mata la propiedad privada (concebida como algo histórico y antinatural, o sea artificial y antihumano). Sobre todo en los apuntes etnológicos de sus últimos años, Marx ha vuelto a tratar expresamente de la familia, pero como una realidad histórica en su dialéctica con el sistema de consanguinidad, la gens primitiva. En una segunda línea teórica ha estudiado las unidades humanas de producción desde los tiempos primitivos (por ejemplo la comuna india). Estos estudios no se hallan elaborados hasta el punto de establecer una síntesis teórica. De todos modos el amor no es ahí algo ontológico, supratemporal, sino que toma formas y deformaciones igualmente históricas y humanas en diversos modos de producción. (Vid. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Ed. Lawrence Krader, Assen, 1972.) Así también Marx ha superado una aporía en que aún se halla inmerso el texto comentado: la familia, para que pueda ser un lugar de humanidad, es decir de amor, debe hallarse *separada* formalmente del ámbito de la propiedad privada. Pero la familia, como lugar de intereses *privados* —y no sólo del amor— es el lugar por excelencia de la propiedad privada, que precisamente le da su *forma* autónoma, menos «bárbara» (como dice el párrafo siguiente), pero igualmente fría con los demás y como egoísta, en realidad, consigo misma.

81. En el prólogo de la *Crítica de la Economía política* (MEW XIII, 9) Marx hablará expresamente de las diversas formas de *propiedad* como mera expresión *jurídica* de las respectivas relaciones de producción. Aquí en cambio el concepto

De nada le vale a Hegel decir que el *mayorazgo* no es más que una *exigencia de la política* y que debe ser tomado en su puesto y significado *políticos*. De nada le vale decir: «La seguridad y estabilidad del estamento <de la tierra, substancial> puede ser aumentada además por la institución del mayorazgo, si bien ésta sólo es deseable *desde el punto de vista político*, ya que el *fin político*, la *independencia* del primogénito, se halla vinculado con un sacrificio». En Hegel hay una cierta decencia, la *dignidad del entendimiento*. El mayorazgo en sí y para sí no lo quiere; sólo trata de justificarlo y construirlo para otra cosa, no por su propio significado sino como cualidad de otro, no como fin sino como *medio* para un fin. La verdad es que el mayorazgo se deriva de la *exactitud* de la propiedad privada, de su petrificación, de la propiedad privada (quand même) en la suprema autonomía y rigor de su desarrollo; lo que Hegel expone como el fin, lo determinante, la prima causa del mayorazgo es por el contrario un efecto suyo, una consecuencia, el poder de la *abstracta propiedad privada* sobre el *Estado político*. Hegel, exponiendo el mayorazgo como el *poder del Estado político sobre la propiedad privada*, convierte la causa en efecto y el efecto en causa, lo determinante en lo determinado y lo determinado en lo determinante.[82]

Entonces ¿cuál será el *contenido* de la determinación política, del fin político? ¿Cuál es el fin de este fin? ¿Cuál su substancia? El *mayorazgo*, el *superlativo de la propiedad privada*, la *propiedad privada en su soberanía*. ¿Qué poder ejerce el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo? El de *aislarlo* de la familia y la sociedad, el

---

de «propiedad» está aún incuestionado. De todos modos en las páginas siguientes Marx va a precisar decisivamente con él la afirmación de Feuerbach sobre la inversión hegeliana de sujeto y predicado; por ejemplo: «la propiedad privada se ha convertido en el *sujeto* de la voluntad, la voluntad ya no es más que el *predicado* de la propiedad privada» (infra, pág. 125; cfr. pág. 133, punto 1.°).

82. Dentro de los límites indicados en la nota anterior, Marx formula aquí y en el siguiente párrafo un hallazgo que el tomo 3.° del *Capital* formulará clásicamente (MEW XXV, págs. 799-800): «En cada caso es en la directa relación de los dueños de las condiciones de la producción con los productores directos ... donde encontramos el secreto último, el fundamento oculto de toda la estructura social y asimismo, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra: de cada forma específica de Estado».

Marx añade aquí ciertamente una advertencia para marxistas apresurados: «Esto no impide que la fisonomía de una misma base económica —si se atiende a las condiciones principales— pueda mostrar infinitas variaciones y grados según una infinidad de diversas circunstancias empíricas, condiciones naturales, razas, influjos históricos del exterior, etc. Sólo el análisis permite comprender esas variaciones simplemente empíricas» (loc. cit.).

de llevarlo a su *abstracta autonomía*. ¿Cuál es por tanto el poder del Estado político sobre la propiedad privada? El *propio poder de la propiedad privada*, su ser hecho existencia. ¿Qué le queda al Estado político frente a este ser? La *ilusión* de que es él quien determina, cuando en realidad es determinado. Ciertamente el Estado doblega la *voluntad de la familia y de la sociedad*, pero sólo para dar existencia a la *voluntad de una propiedad privada sin familia ni sociedad* y para reconocer esta existencia como la suprema del Estado político, como la suprema existencia *ética.*

Veamos cómo se comportan los diversos elementos en el *Poder Legislativo* —el Estado total, en posesión de su realidad, consecuente y consciente, el Estado político *real*—, a la vez que su carácter y figura *lógicos*, es decir *ideales*, como *deberían ser.*

(El mayorazgo no es, como dice Hegel, «una traba dirigida contra la libertad del Derecho privado», sino la «libertad de un Derecho privado que se ha desprendido de todas las trabas sociales y éticas».) («La suprema construcción política es aquí la construcción de la abstracta propiedad privada.»)

Antes de hacer esta comparación todavía hay que examinar más de cerca una precisión del parágrafo <306>. Según esta precisión los bienes del estamento de la tierra, la propiedad del suelo, la propiedad privada «se hallan determinados» por el mayorazgo «incluso *contra el propio capricho*, puesto que los miembros de este estamento llamados a disponer de sus bienes carecen del derecho de las otras personas privadas a disponer libremente sobre toda su propiedad».

Ya hemos destacado que la «inalienabilidad» de la propiedad del suelo corta los nervios sociales de la propiedad privada. La propiedad privada (del suelo) [83] se halla determinada contra la *propia arbitrariedad* del propietario por el hecho de que el ámbito de su arbitrio ha dejado de ser humano en general para convertirse en el *arbitrio específico de la propiedad privada*; la propiedad privada se ha convertido en el *sujeto* de la voluntad, la voluntad ya no es más que el *predicado* de la propiedad privada. La propiedad privada ya no es un objeto *preciso* de la libre disposición, sino que ésta es el predicado *preciso* de la propiedad

83. Literalmente: «Das Privateigentum (der Grundbesitz)». Marx sigue el uso corriente del lenguaje, sin distinguir entre propiedad («Eigentum») y posesión («Besitz»), pese a que su profesor Savigny había insistido en ella y se encontraba definida en la *Filosofía del Derecho* (§ 45) por Hegel. (Vid. en años posteriores [*Grundrisse*, págs. 22-23] OME 21 - MEW XXV, pág. 798.) La distinción de Savigny y Hegel —este último había diferenciado mucho el tema (op. cit., §§ 54-58)— se encuentra en cambio unas páginas más abajo (infra, pág. 137).

privada.[84] Pero compulsemos también lo que Hegel mismo dice en el ámbito del Derecho privado <(Parte I, «El derecho abstracto». Sección 1.ª, «La propiedad»)>:

> § 65. <Enajenabilidad de una cosa.> «La razón por la que puedo *enajenarme* mi propiedad es que es mía sólo en cuanto pongo mi voluntad en ella <...>; pero sólo puedo enajenarla en cuanto la cosa es *enajenable* por su *propia naturaleza.*»
>
> § 66. <Los bienes inalienables.> «Por tanto los bienes, o, mejor dicho, características substanciales, que constituyen el núcleo de mi persona y la base de mi consciencia de mí —por ejemplo mi personalidad en general, mi libre albedrío, ética, religión— son *inalienables* e *imprescriptible* su derecho.»

Por tanto el mayorazgo hace de la propiedad del suelo, de la exacta propiedad privada un bien *inalienable*, o sea una *característica substancial* que constituye en el estamento del mayorazgo «el núcleo de la persona, lo que hay de general en la consciencia de sí», su «misma personalidad, su libre albedrío, ética, religión». Por tanto es consecuente también que allí donde la propiedad privada, la propiedad del suelo son *inalienables*, en cambio sean enajenables el «libre arbitrio» (al que pertenece también la libre disposición sobre algo externo como es la propiedad del suelo) y la *ética* (a la que pertenece el *amor* como el Espíritu real, que se muestra también como la ley real de la familia). La *«inalienabilidad» de la propiedad privada* es a la vez la *«enajenabilidad» del*

84. Marx detalla aquí la inversión de sujeto y predicado denunciada por Feuerbach, no sólo como referida al par sociedad burguesa-Estado, sino incluso al par libertad-propiedad privada. Como dice unas páginas después (infra, página 133), «el mayorazgo, el propietario, propiamente es sólo un accidente. La propiedad del suelo se antropomorfiza». La dialéctica que en el idealismo lo reducía todo a la actividad del Espíritu, recibe así una variante decisiva: esa misma actividad espiritual es sólo un reflejo desfigurado de la verdadera actividad, incapaz de reconocerse a sí misma. Como Feuerbach había formulado aún en la abstracción de un postulado programático, la filosofía debe ser *«genético-crítica»* (cfr. supra, nota 78). *El capital* formulará con más precisión que el mundo de necesidades objetivas que nos rodea es en realidad el mundo de nuestras voluntades olvidadas de su origen: «Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. ... Por eso, si se quiere encontrar una analogía adecuada, hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso.» (OME 40 82-83.)

libre albedrío y de la ética. La propiedad ya no existe «en cuanto pongo mi voluntad en ella», sino que mi voluntad existe «en cuanto se halla contenida en la propiedad». Mi voluntad ya no posee, se halla poseída. Tal es precisamente el cosquilleo *romántico* de la gloria del mayorazgo: la propiedad privada, o sea la arbitrariedad privada en su figura más abstracta, la voluntad *más mezquina,* inmoral, bruta aparece como la suprema enajenación de la arbitrariedad, como la lucha más dura y sacrificada con la *debilidad humana*; y como debilidad *humana* se presenta aquí la humanización de la propiedad privada. El *mayorazgo* es la *propiedad privada* convertida por sí misma en *religión*, abismada en sí misma, *extasiada* ante su autonomía y su gloria.[85] Lo mismo que el mayorazgo se halla exento de la directa enajenación, lo está también del *contrato.* Hegel expone así la transición de la propiedad al contrato:

> § 71. La existencia, en cuanto ser concreto, es esencialmente ser para otro <(cfr. supra § 48, Nota)>; la propiedad, en cuanto existe como una cosa exterior, es para otras exterioridades y en el contexto de esta necesidad <cualitativa> y contingencia <de su concreción>. Pero, como existencia de la *voluntad,* la propiedad existe hacia fuera sólo en cuanto *hace referencia a la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el terreno característico y verdadero en que la libertad *existe.* Lo que constituye el ámbito del

85. Marx explicita aquí (cfr. ya supra, pág. 125) una teoría de la doble subjetividad falsa (cfr. *Fenomenología,* pág. 432): la subjetividad por la que se tiene el hombre bajo el dominio de la «propiedad privada» (sublime y falsa) y la que es realmente (falsa y mezquina). Poco después (pág. 133) dice: «La profundidad de la subjetividad germánica se presenta a cada paso como la brutalidad de una objetividad sin alma». Ya Hegel había declarado en *Fe y Saber* la «subjetividad germánica» («protestante», «del Norte») como correlato y, más aún, productora de una objetividad des-almada. Donde Hegel veía factores cuya verdad se media dialécticamente en ellos, Marx ve una mentira que se articula tapándose en esos factores y así desenmascarándose en ellos. Feuerbach había dicho de «nuestro tiempo» que en él, «cuando se trata de los intereses más esenciales, la apariencia pasa por esencia, la ilusión por realidad, el nombre por la cosa» (*Feuerbach* III, página 240; *Aportes,* pág. 84). La crítica que hacía Feuerbach de la mediación hegeliana (cfr. supra, nota 73) ha sido asimilada por Marx; pero sólo la dialéctica real —a la que Feuerbach no fue suficientemente sensible— de los factores en el movimiento que le daba Hegel, es capaz de reconstruir la mentira y la verdad simples que esa dialéctica es la encargada de encubrir. En Marx no se trata de factores de la Idea sino de *una* realidad histórica que envía por delante sus encubridores y emisarios en uno. El hombre crea un mundo des-almado y glorifica y se adapta a él como modelo de toda humanidad. En el comentario al párrafo § 71 Marx sigue a continuación explicando esta humanidad real y colectiva de la propiedad privada.

contrato es esta mediación, por la que ya no soy PROPIETARIO sólo a través de UNA COSA Y DE MI voluntad SUBJETIVA, sino además a través de otra voluntad y por tanto en una voluntad COMÚN.»

(El mayorazgo convierte en ley política el que la propiedad no se base en una voluntad *común*, sino sólo se realice «a través de una *cosa* y de mi *voluntad subjetiva*».) Mientras que en el ámbito del *Derecho privado* Hegel concibe la *enajenación* y dependencia de la propiedad privada frente a una voluntad *común* como su *verdadero idealismo*, en el *Derecho político* por el contrario ensalza la gloria imaginaria de una propiedad independiente por contraposición con la «inseguridad del comercio, el afán de lucro, la inestabilidad de la propiedad, la dependencia del erario público» <(§ 306)>. ¡Qué Estado éste, incapaz ni siquiera de soportar el idealismo del Derecho privado! ¡Vaya una filosofía del Derecho, que asigna a la independencia del Derecho privado un significado en el Derecho privado y otro en el Derecho político!

Mientras que la propiedad privada independiente es *brutalmente estúpida*, la inseguridad del comercio es nostálgica, el afán de lucro patético (dramático), la inestabilidad de la propiedad un grave destino (trágico), la dependencia <de los funcionarios> frente al patrimonio del Estado ética. En una palabra, el *corazón humano* palpita en todas estas cualidades; esa propiedad privada es dependencia del hombre frente al hombre. Cualquiera que sea esta dependencia, será *humana*, si se le compara con el esclavo, que se cree libre porque el ámbito que le limita no es la sociedad sino la *gleba*; la libertad de esta voluntad es su *vacío* de todo otro contenido que no sea el de la *propiedad privada.*

Una vez interpretada una concepción antigua en el sentido de otra nueva, una vez que se asigna a una cosa, como aquí a la propiedad privada, un significado doble —distinto ante el tribunal del Derecho abstracto y en el cielo del Estado político— resulta inevitable definir el engendro del mayorazgo como una determinación de la propiedad privada por el Estado político.

Vengamos ahora a la comparación indicada anteriormente <(supra, p. 124) entre lo que Hegel dice sobre el mayorazgo en el ámbito del Derecho político con lo que dice sobre él en el ámbito del Derecho privado>:

En el § 257 <(El Estado como realidad de la Idea ética)> dice:

«El Estado es la realidad de la Idea ética: el Espíritu ético como la voluntad substancial *manifiesta,* claramente consciente de sí ... . La *costumbre ética* es su existencia directa, la *consciencia* que el indivi-

> duo tiene *de sí mismo* ... su existencia mediada; así mismo a través de la convicción esta consciencia encuentra su *libertad substancial* en el Estado, como su ser, fin y producto de su actividad.»

En el § 268 <(El patriotismo como convicción cívica)> dice:

> «La *convicción política* y en general el *patriotismo* como certeza basada en la *verdad* [...] y voluntad hecha *costumbre*, sólo pueden ser resultado de las instituciones estatales; y es que en éstas se halla *realmente* la racionalidad, del mismo modo que ésta requiere para actuarse una acción conforme a las instituciones.
>
> Esta convicción es simplemente la *confianza* (que puede llegar a un grado de comprensión más o menos cultivado); es decir, la conciencia de que mi interés tanto substancial como particular se halla guardado y contenido en el interés y finalidad de otro (en este caso del Estado), por cuanto éste se refiere a mí como individuo. De ahí que el Estado se halle en directa identidad conmigo y la consciencia de ello me haga libre.»

La *realidad* de la Idea ética aparece aquí como la *religión de la propiedad privada* (desde el momento en que en el mayorazgo la propiedad privada se comporta religiosamente consigo misma, no es de extrañar que en nuestros tiempos modernos la religión se haya convertido en cualidad inherente a la propiedad del suelo y todo lo que se escribe a gloria del mayorazgo rebosa unción religiosa. La religión es la suprema forma mental de esta brutalidad). La «voluntad sustancial *manifiesta,* claramente consciente de sí» se transforma en una voluntad oscura, rota contra la gleba y embriagada precisamente por la impenetrabilidad del elemento que le aprisiona. La «certeza basada en la verdad», en la que consiste la «convicción política», se basa en realidad en su «propio terreno» (en el sentido literal de la palabra). La «voluntad» política «hecha costumbre» ya no «sólo» es «resultado» <de las instituciones estatales> sino una institución ajena al Estado. La convicción política deja de ser la «*confianza*», para convertirse al contrario en la «esperanza, la conciencia de que mi interés tanto substancial como particular es *independiente* del interés y finalidad de otro (en este caso del Estado), cuando éste se refiere a mí como individuo». Es la conciencia de mi *libertad frente al Estado.*

La «salvaguarda del *interés general del Estado*», etc. era la tarea del «Poder Ejecutivo» (§ 289). En éste se encontraba «la inteligencia cultivada y la conciencia de la ley entre la masa de un pueblo» (§ 297). Él hace «las Cortes propiamente superfluas», toda vez que <los funcio-

narios> «*se hallan en condiciones* de hacer lo mejor sin las Cortes, como tienen que hacerlo también constantemente ante ellas» (§ 301, Nota). El «estamento general, dedicado más directamente al servicio del Ejecutivo, tiene, por su propio carácter, que hacer de lo general el fin de su actividad esencial» <(§ 303)>.

¿Y cómo se presenta ahora el estamento general, el Poder Ejecutivo? «Como esencialmente dependiente del Estado», como «bienes *dependientes del favor del Poder Ejecutivo*» <(§ 306)>. La misma transformación ha ocurrido con la sociedad burguesa, que antes había alcanzado un nivel ético en la corporación <(§ 289, Nota)>. <Ahora> consiste en bienes que dependen «de la inseguridad del comercio», etc., «del favor de las multitudes» <(§ 306)>.

¿Cuál es entonces la cualidad supuestamente específica del mayorazgo? ¿Y en qué puede consistir la cualidad *ética* de unos bienes *inalienables*? En que *impiden el soborno*. La *incorruptibilidad* se presenta como la *suprema* virtud política, una virtud abstracta. Al mismo tiempo esta virtud en el Estado construido por Hegel es algo tan exclusivo, que tiene que ser constituida como un Poder político *aparte*. Precisamente esto muestra la consciencia de que no es ella el espíritu del Estado político, de que no es la regla sino la *excepción*; y como tal excepción se halla construida. Para preservar a los mayorazgos de la corrupción se les soborna con su propiedad independiente. Según la Idea la *dependencia* con respecto al Estado y el sentimiento de esta dependencia constituyen la suprema libertad política, ya que ésta hace sentirse a la persona privada abstracta y dependiente, mientras que sólo como ciudadano se siente y debe sentir *independiente*. Aquí en cambio lo construido es la *independencia de la persona privada*. «Los bienes son independientes del erario como de la inseguridad del comercio», etc. <(§ 306)>. Frente a ella se encuentra «el estamento del comercio, dependiente de las necesidades y abocado a ellas, y el estamento general, esencialmente dependiente del Estado <(§ 306, Nota)>. <En esta persona privada independiente> reside así la *independencia* tanto del Estado como de la sociedad burguesa y esta abstracción concreta de ambos, que en realidad es la *dependencia* más brutal *de la gleba*, constituye en el Poder Legislativo <, como Cámara alta,> la mediación y unión de ambos. La *propiedad privada independiente*, es decir los bienes privados en su abstracción, y la *persona privada* que les corresponde son la suprema construcción del Estado político. La «independencia» política se halla construida como «propiedad privada independiente» y «persona de esta propiedad privada independiente». En seguida veremos lo que es re vera

esa «independencia» e «incorruptibilidad», así como la convicción cívica que procede de ellas.

> § 307. «Ciertamente el derecho de esta parte del estamento substancial se basa así por una parte en el principio natural de la familia; pero a la vez este principio se halla invertido por DUROS SACRIFICIOS en pro del *fin político*. ELLO HACE QUE este estamento se encuentre abocado esencialmente a la actividad por este fin y así mismo por consiguiente tenga la vocación y el *derecho* a ello *por nacimiento* sin pasar por la contingencia de unas elecciones.»

Hegel no ha explicado cómo se basa el derecho de este <sector potenciado del> estamento substancial en el *principio natural* de la familia, a menos que esta formulación equivalga para él a decir que la propiedad del suelo existe como *patrimonio*. Así que no ha desarrollado políticamente ningún derecho de este estamento, sino sólo que el mayorazgo tiene derecho a la propiedad del suelo por nacimiento. «Pero a la vez éste» —el principio natural de la familia— se halla «invertido por duros sacrificios en pro del fin político». Ciertamente ya hemos visto cómo se «invierte» aquí «el principio natural de la familia»; pero también hemos visto cómo esto no es «un duro sacrificio en pro del fin político», sino sólo la *abstracción realizada de la propiedad privada*. Más aún, esta *inversión del principio natural de la familia* invierte así mismo el fin político; «*ello hace*» (?) «que este estamento se encuentre abocado a la actividad por este fin» —¿mediante la independencia de la propiedad privada?— «y así mismo por consiguiente tenga la vocación y el derecho a ello por nacimiento sin pasar por la contingencia de unas elecciones».

De modo que la *participación en el Poder Legislativo* es un derecho natural *congénito*. Aquí tenemos *legisladores natos*, la *mediación nata del Estado político consigo mismo*. Mucho se han reído, sobre todo los mayorazgos, de los *derechos humanos innatos*. ¿No es <aún> más ridículo que el derecho a la suprema dignidad del Poder Legislativo se halla confiado a una raza humana especial? Nada hay más grotesco que el que Hegel oponga la vocación legisladora, de representante del civismo por «nacimiento», al nombramiento por la «contingencia de una elección». Como si la *elección*, producto consciente de la confianza <de la sociedad> burguesa, no tuviese un nexo mucho más necesario con el fin político que la contingencia física del nacimiento. El espiritualismo político de Hegel se hunde constantemente en el *materialismo* más craso. En las cumbres del Estado político el nacimiento convierte

constantemente a determinados individuos en encarnaciones de las supremas tareas estatales. Las más altas ocupaciones políticas coinciden con los individuos por nacimiento, lo mismo que el puesto del animal, su carácter, modo de vida, etc. le son directamente innatos. En sus funciones supremas, el Estado cobra una realidad *animal.* La naturaleza se venga del desprecio que Hegel le mostró. Una vez que la materia de por sí es despojada de toda realidad propia frente a la voluntad humana, ésta a su vez queda reducida a mera materia.

La *falsa* identidad, la identidad *fragmentaria, a trozos* entre naturaleza y Espíritu, cuerpo y alma, se presenta como *encarnación.*[86] Por una parte el nacimiento no le da al hombre sino la existencia *individual* y comienza asentándole nada más que como individuo *natural.* Por la otra las concreciones estatales, como Poder *Legislativo*, etc., son *productos sociales*, partos de la sociedad y no del individuo natural. Por eso lo asombroso es precisamente la identidad inmediata, la coincidencia directa entre el *nacimiento del individuo* y el individuo *como individuación de un puesto o función social precisos*, etc.; es el *milagro.* En este sistema la naturaleza, la misma que hace ojos y narices, *produce* directamente reyes, produce directamente *senadores*, etc. Lo pasmoso es ver como producto directo de la especie física lo que sólo es producto de la especie consciente. Hombre lo soy por nacimiento sin necesidad del consentimiento social; senador o rey sólo lo llega a ser este nacimiento concreto por consentimiento general. Sólo el consentimiento convierte el nacimiento de este hombre en nacimiento de un rey; por consiguiente es el consentimiento y no el nacimiento quien hace al rey. Si el nacimiento, a diferencia de las otras características, es quien le da directamente al hombre su posición, entonces es un *cuerpo* quien hace de él *este preciso* funcionario social. *Su cuerpo* es su derecho *social.* En este sistema la *dignidad corpórea del hombre* o *dignidad del cuerpo humano* (más explicitado: dignidad del elemento natural y físico del Estado) se presenta de forma que determinadas *dignidades* sociales, las más altas, corresponden a *determinados* cuerpos, *predestinados por nacimiento.*

86. «El ser no es deducido del pensamiento más que cuando se halla rota la verdadera unidad de pensamiento y ser, cuando se comienza mediante la abstracción por quitarle al ser su alma, su esencia, para reencontrar luego en su esencia aislada el sentido y fundamento de este ser de por sí vacío; del mismo modo que el mundo es y tiene que ser deducido de Dios sólo cuando la esencia del mundo es separada arbitrariamente del mundo.» (*Feuerbach* III, pág. 239; *Aportes,* pág. 82.) «La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales, divinizando así como esencias autónomas a cualidades puramente abstractas.» (*Feuerbach* III, pág. 242; *Aportes,* pág. 85.)

De ahí lo natural que es el orgullo que siente la nobleza por su sangre, sus antepasados, en resumen por la *historia natural de su cuerpo.* Naturalmente la *heráldica* es la ciencia que corresponde a esta perspectiva *zoológica.* El secreto de la nobleza es la *zoología.*

Dos factores hay que destacar en el mayorazgo hereditario:

1.°) Lo permanente es el *patrimonio*, las *heredades*. Esto es lo constante de la situación, su *substancia.* El mayorazgo, el propietario, propiamente sólo es un *accidente.* La propiedad del suelo se *antropomorfiza* en los diversos linajes. Es como si las *heredades heredasen* siempre al primogénito de la casa como a un atributo, vinculado a ella. Cada primogénito en la serie de los propietarios del suelo es la *herencia, posesión* de las *posesiones inalienables, substancia predestinada de su voluntad* y de su *actividad.* El sujeto es la cosa y el predicado el hombre. La voluntad se convierte en la propiedad de la propiedad.

2.°) La *cualidad política* del mayorazgo es la *cualidad política* de su patrimonio, una *cualidad política* inherente a tal patrimonio. Por tanto también la cualidad política se presenta aquí como *posesión de las posesiones*, como una cualidad directa de la tierra *puramente física* (de la Naturaleza).

En cuanto al punto 1.°) la consecuencia es que el mayorazgo es el siervo de la propiedad del suelo; y los siervos que le están sometidos no representan más que la consecuencia *práctica* de la relación *teórica* en que él mismo se encuentra con sus heredades. La profundidad de la subjetividad germánica se presenta a cada paso como la brutalidad de una objetividad sin alma.

Aquí hay que diferenciar la relación a) *entre propiedad privada y herencia*; b) entre *propiedad privada,* herencia y el consiguiente privilegio por el que ciertos linajes participan en la soberanía política; c) la *relación histórica real*, es decir la relación *germánica.*

<En cuanto al punto 2.°)> ya hemos visto que el mayorazgo es la abstracción representada por la «*propiedad privada independiente*». Y hay que añadir una segunda consecuencia. La *independencia*, la *autonomía* del Estado político, cuya construcción venimos persiguiendo, es la *propiedad privada.* Ésta se presenta en su cúspide como *propiedad inalienable del suelo.* Por tanto la independencia política no fluye ex proprio sinu del Estado político, no es un don del Estado político a sus miembros ni el espíritu que anima al Estado; los miembros del Estado político reciben su independencia de un ser que no es el del Estado político, de un ser del abstracto Derecho privado, de la abstracta *propiedad privada.* La independencia política no es la substancia del Estado

político, sino un accidente de la propiedad privada. El Estado político y en él el *Poder Legislativo* es, como hemos visto, el misterio manifiesto del *verdadero valor y esencia* de los factores del Estado. La significación que tiene la *propiedad privada* en el Estado político es el significado *esencial, verdadero* de ella. La significación que tiene la *diferencia de estamentos* en el Estado político es el *significado esencial* de la diferencia de estamentos. Del mismo modo la *esencia* de la Corona y del Ejecutivo toma cuerpo en el «*Poder Legislativo*». Aquí, en el ámbito del Estado político, es donde cada factor del Estado se refiere a sí mismo como al «*ser de la especie*», a la «esencia específica». Y es que el Estado político es el ámbito en que cada uno de esos factores cobra significado general, es su *ámbito religioso.* El Estado *político* es el *espejo en que muestran su verdad* los diversos factores del Estado *concreto.*

Si, por tanto, la «propiedad privada independiente» tiene en el Estado político, en el Poder Legislativo, la *significación* de *independencia política,* la «propiedad privada individual» *es* la *independencia* política del Estado. La «propiedad privada individual» o la «propiedad privada *real*» no sólo es entonces «puntal de la Constitución» sino la «*Constitución misma*». ¿Y no será el puntal de la Constitución la Constitución de las Constituciones, Constitución primaria, real?

Al construir la monarquía hereditaria, Hegel, que parecía como asombrado él mismo del «desarrollo inmanente de una ciencia, la *deducción de todo su contenido* a partir del simple *concepto*» (§ 279, Nota), hace la siguiente observación:

> <(Ibidem.)> «Así ocurre con uno de los factores fundamentales: la PERSONALIDAD inicialmente ABSTRACTA —en el Derecho inmediato— se ha ido configurando a través de sus diversas formas de subjetividad, hasta ser ahora —en el Derecho absoluto, el Estado, objetividad perfectamente concreta de la voluntad— la *personalidad del Estado,* su *certeza de sí mismo.*»

Es decir, en el Estado político se *manifiesta* que la «*personalidad abstracta*» es la *suprema* personalidad *política,* la base política de todo el Estado. Del mismo modo en el mayorazgo el derecho de esta personalidad abstracta, su *objetividad,* la «abstracta propiedad privada» cobra existencia como la suprema objetividad del Estado, como su *supremo derecho* a la existencia.

El Estado es monarca hereditario. Personalidad abstracta no tiene otro significado que el de que la personalidad del Estado es abstracta o que se trata del Estado de la personalidad abstracta. También los

romanos desarrollaron el derecho del monarca puramente dentro de las normas del Derecho privado o el Derecho privado como suprema norma del Derecho político.

Los *romanos* son los racionalistas; los *germanos* los *místicos* de la propiedad privada soberana.

Hegel designa el Derecho privado como *Derecho de la personalidad abstracta* o *Derecho abstracto.* Y verdaderamente tiene que ser desarrollado como la *abstracción* del Derecho y por tanto como *Derecho ilusorio de la personalidad abstracta*, del mismo modo que la moral desarrollada por Hegel es la *existencia ilusoria de la subjetividad abstracta.* Hegel desarrolla el Derecho privado y la Moral como tales abstracciones. Pero en vez de deducir que el Estado, la Ética, cuyo presupuesto son esas abstracciones, no puede<n> ser más que la *sociedad* (la vida social) de esas ilusiones, concluye a la inversa declarándolas factores subalternos de esa vida ética. Ahora bien, ¿qué es el Derecho privado más que el Derecho y la Moral más que la moral de estos sujetos políticos? O, mejor dicho, la persona del Derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado. Mucho se le ha atacado a Hegel por su forma de desarrollar la Moral. Lo único que ha hecho es desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno Derecho privado. <Sus críticos> querían emancipar más la Moral, separarla aún más del Estado. ¿Qué se ha demostrado con ello? Que es moral la separación entre el Estado actual y la Moral, que la Moral es apolítica y el Estado inmoral. Por el contrario es un gran mérito de Hegel —aunque inconsciente, en el sentido de que Hegel hace pasar por la Idea real de la Ética al Estado, cuyo presupuesto es esa Moral <separada>— el haber asignado su verdadero puesto a la moral moderna.

En la Constitución que hace del *mayorazgo* una garantía, la *propiedad privada* es la garantía de la Constitución política. El mayorazgo presenta esta situación haciendo valer una forma *especial* de propiedad privada por esa garantía. El *mayorazgo* no es sino un caso especial de la relación general entre *propiedad privada y Estado político.* El mayorazgo es el sentido *político* de la propiedad privada en su significado político, es decir general. Por tanto la Constitución es aquí la *Constitución de la propiedad privada.*

En la forma *clásica* del mayorazgo, entre los pueblos germánicos, se encuentra también la Constitución de la *propiedad privada.* La *propiedad privada* es la categoría general, el vínculo político general. Hasta las funciones generales aparecen como propiedad privada tan pronto de las diversas corporaciones y estamentos.

Los matices específicos del comercio y los negocios son propiedad privada de corporaciones específicas. Las dignidades palatinas, la jurisdicción, etc. son propiedad privada de estamentos especiales. Las diversas provincias son propiedad privada de determinados príncipes, etc. El servicio del país, etc. es propiedad privada del soberano. El espíritu es propiedad privada de los clérigos. Las obras del deber son propiedad privada de otro, lo mismo que mi derecho es a su vez propiedad privada específica. La soberanía, en este caso la *nacionalidad*, es propiedad privada del emperador.

Es un hecho conocido que en la Edad Media todas las figuras del Derecho, de la libertad, de la existencia social se presenta<ba>n como un *privilegio*, una *excepción* de la regla. No se ha podido menos de ver el hecho empírico de que estos privilegios tienen todos la forma de *propiedad privada.* ¿Cuál es la razón general de este acuerdo? La *propiedad privada* es la *forma en que existe* el *privilegio a nivel de especie*, el Derecho como derecho a la *excepción.*

Allí donde, como en Francia, los soberanos iban contra la *independencia* de la propiedad privada, atacaron en primera línea la propiedad de las *corporaciones* y sólo en segunda la propiedad de los *individuos.* Pero al atacar la propiedad privada de las corporaciones, atacaban la propiedad privada como corporación <y por tanto> como vínculo *social.*

El feudalismo muestra directamente que el poder del soberano es el poder de la propiedad privada; en el poder regio es donde consta el misterio de lo que es el *poder general*, el *poder de todos los sectores del Estado.*

(En el soberano, como representante del poder del Estado, se halla expresado en qué consiste ese *poder.* El monarca *constitucional* por tanto expresa la idea del Estado constitucional en su abstracción más radical. Por una parte es la *Idea* del Estado, la sacra majestad del Estado, y ello precisamente como *esta* persona. A la vez es una *mera* imaginación, ni como persona ni como monarca tiene poder o actividad real. Así se expresa en su máxima contradicción la separación entre las personas política y real, formal y material, general e individual, entre el hombre y el hombre social.)

La propiedad privada tiene la cabeza *romana* y el corazón *germánico.* Y será instructivo detenernos aquí para establecer una comparación entre estas dos líneas extremas de la propiedad privada. Nos será de ayuda para resolver el problema político de que estamos hablando.

En realidad los romanos fueron los primeros en formular el *Derecho*

de la propiedad privada, el Derecho abstracto, el Derecho de la persona abstracta. *El Derecho privado romano* es el *Derecho privado* en su *madurez clásica.* Pero entre los romanos no encontraremos nunca que el Derecho de la propiedad privada hubiese sido mistificado, como <ha ocurrido por el contrario> entre los alemanes. Tampoco se le transformó nunca en *Derecho político.*

El Derecho de la propiedad privada es el *jus utendi et abutendi*, el derecho de disponer al propio *arbitrio* de la cosa. Lo que más interesaba a los romanos era explicar y determinar las *relaciones* que se derivan de la propiedad privada como relaciones *abstractas.* El fundamento propiamente tal de la propiedad privada, la *posesión*, es un *hecho*, un *hecho inexplicable, no un derecho.* Sólo las disposiciones jurídicas que da la sociedad a la posesión de hecho convierten a éste en posesión de derecho, en *propiedad privada.*[87]

Por lo que respecta a la relación que establecían los romanos entre estructura política y propiedad privada:

1.°) El *hombre* (como esclavo) se presenta, lo mismo que en general entre los pueblos antiguos, como objeto de propiedad privada.

Esto no es nada específico <de los romanos>.

2.°) Los países conquistados son tratados como propiedad privada, sometida al jus utendi et abutendi.

3.°) Su misma historia manifiesta una lucha entre pobres y ricos (patricios y plebeyos), etc.

Por lo demás —como en todos los pueblos de la Antigüedad clásica— la propiedad privada se impone al nivel general como *propiedad pública,* bien sea como en los buenos tiempos en la forma de suntuosidad de la República, o bien en la forma de *beneficencia lujosa y general* (termas, etc.) para la plebe.

El modo y manera de explicar la esclavitud es el *derecho de guerra*, el derecho de conquista: los esclavos son tales, precisamente porque su existencia política ha sido aniquilada.

Subrayemos sobre todo dos aspectos que distinguen <a los romanos> de los germanos:

1.°) El poder *imperial* no pertenecía a la propiedad privada, sino que era la *soberanía* de la *voluntad empírica* como tal. Ésta se hallaba muy lejos de considerar la *propiedad privada* como el vínculo que le unía con sus súbditos; al contrario, disponía de la propiedad privada lo mismo

87. Aquí la propiedad privada («Privateigentum») es distinguida de la mera posesión («Besitz»), puesto que es la posesión jurídica («rechtlicher Besitz»). Cfr. supra, nota 83.

que de todos los otros bienes sociales. De ahí que el poder imperial no fuese *hereditario* más que *de hecho*. El desarrollo del Derecho de la propiedad privada, del Derecho privado, culmina ciertamente en la época imperial; pero es más bien una consecuencia de la disolución política que a la inversa. Además, cuando el Derecho privado alcanzó en Roma su pleno desarrollo, el Derecho político se halla<ba> suprimido, en plena disolución, mientras que en Alemania fue al revés.

2.º) En Roma las dignidades políticas nunca fueron hereditarias; es decir, la propiedad privada no era la categoría política dominante.

3.º) Al revés que en el mayorazgo germánico, etc., en Roma la *libre otorgación de testamento* se presenta<ba> como consecuencia de la propiedad privada. En este último contraste se encierra *toda* la diferencia entre el desarrollo de la propiedad privada romana y la germánica.

(El hecho de que la propiedad privada sea la <verdadera> relación <de una persona> con la función política se presenta en el mayorazgo de forma que la existencia del Estado es una inherencia o accidente de la propiedad privada *directa*, de la *propiedad del suelo*. De este modo el Estado aparece en su cima como propiedad privada, cuando precisamente ahí la propiedad privada debería aparecer como propiedad del Estado. En vez de convertir la propiedad privada en una cualidad política, Hegel convierte la cualidad política, existencia del Estado y convicción cívica en una cualidad de la propiedad privada.) [88]

88. La crítica de Marx a Hegel ha insistido en que su misma intención restauradora le hace ser infiel al propósito de derivar una forma de propiedad privada (el mayorazgo) del estado. Al contrario es el estado (moderno) lo que así resulta acomodado a una forma de propiedad anticuada. Ciertamente de esta distinción Marx ha sacado en claro que realmente las formas estatales corresponden a formas de propiedad. Por ej., en la Roma clásica eran legítimamente idénticas las categorías de «propiedad privada» y «ciudadanía» (*Grundrisse*: [págs. 379-380, 383] OME 21, págs. 431-433, 436). Y en el manuscrito de Kreuznach el excurso comparativo sobre las formas de propiedad romana y medieval que acabamos de ver, es a este respecto más que una ilustración. En los *Grundisse* (OME 21, 428 s.) Marx ha vuelto sobre tres «formas» (como aún dice abstractamente en vez de «modos») de «producción» (como ya dice más precisamente en vez de «propiedad») anteriores al capitalismo (asiática, antigua, germana) para desarrollar la correspondencia entre las formas de propiedad y de Estado de que habla en su crítica juvenil de Hegel. De paso es importante notar que lo que interesa a Marx —tanto en los *Grundrisse* como aún más claramente, si cabe, en el manuscrito de Kreuznach— no es un periodización de las etapas de producción o de sociedad, sino de discernir la *actividad* de las relaciones humanas que las constituye y las disuelve, les imprime su sello a esas fases y realiza las transiciones entre ellas, De este modo el pasado permite situar concretamente el verdadero núcleo de las presentes relaciones de producción. Como acaba en los *Grundisse* [pág. 396;] OME 21, 450) el excurso so-

<4. La Cámara de diputados. §§ 308-311.>

§ 308. <Los miembros de la primera Cámara: los diputados de las comunidades, municipios y corporaciones.> «La otra parte del elemento estamentario <—frente al Senado—> se halla constituida por el lado *móvil* de la *sociedad burguesa.* Éste sólo puede intervenir por medio de *diputados,* debido externamente al número de sus miembros, pero <sobre todo> esencialmente a la naturaleza de su carácter y ocupación. En cuanto delegados de la sociedad burguesa ya se ve en seguida que ésta les elige *como lo que es.* Es decir, que no se reúne sólo por un momento para un acto aislado y pasajero, sin más cohesión que una masa atomística de individuos, sino articulada en sus comunidades, municipios y corporaciones ya existentes, que de este modo cobran una significación política. En su DERECHO a constituir una tal delegación convocada por la Corona, así como en el derecho del primer estamento a presentarse, encuentran la existencia de los estamentos y su asamblea una garantía constituida, característica.»

Aquí tenemos una *nueva* oposición dentro de la sociedad burguesa y los estamentos: un sector móvil y también por tanto uno *inmóvil* (la parte de la propiedad del suelo). Esta oposición ha sido presentada así mismo como oposición entre *espacio* y *tiempo*, etc., conservación y progreso (cfr. el parágrafo anterior). Por lo demás Hegel ha convertido también el sector *móvil* de la sociedad en un sector *estable* a través de las corporaciones, etc.

Otra, segunda, oposición consiste en que el primer sector del elemento estamentario —que acabamos de desarrollar <(3. La Cámara alta. §§ 304-307)>—, los mayorazgos, son como tales legisladores; en que el Poder Legislativo es un atributo de la persona empírica, en que no son *diputados* sino *ellos mismos*, mientras que en el segundo estamento hay *elecciones* y *delegación.*

Hegel da dos razones por las que esta parte *móvil* de la sociedad burguesa sólo puede incorporarse al Estado político, al Poder Legislativo por medio de *diputados*: +

La primera razón, su *número*, la llama él mismo *externa* y con ello nos permite dejarla sin réplica.

En cambio la razón *esencial* sería la «naturaleza de su carácter y ocupa-

---

bre las formas históricas de producción, «la relación del trabajo con el capital o con las condiciones objetivas del trabajo como capital presupone un proceso histórico». Como lo indican sus cuadernos de estudio histórico-etnológicos, Marx se ha dedicado intensamente —toda su vida, pero especialmente en los últimos años— a este tema.

ción». La «actividad política» <(§ 307)>, la «ocupación» <con la cosa pública> es algo ajeno a «la naturaleza de su carácter y ocupación».

Hegel vuelve a su vieja canción, a estos estamentos como «*diputados* de la sociedad burguesa», quien tiene que «elegirles *como lo que es*». Pero la verdad es que tiene que elegirles como lo que *no* es, pues siendo una sociedad *apolítica*, en este caso tiene que realizar un acto *político* como si *le fuese esencial*, como si procediese de ella misma. Y así es como consiste en «una masa atomística de individuos» y «se reúne sólo por un momento para un acto aislado y pasajero sin más cohesión». 1.°) Su acto *político* es un acto *aislado y pasajero* y por tanto no puede aparecer en su realización sino como tal. Se trata de un acto *sensacional* de la sociedad burguesa,[89] de un éxtasis en el que cae, y necesariamente se *presenta* también como tal. 2.°) Hegel no ha tenido reparo e incluso ha construido como una necesidad el que *materialmente* la sociedad burguesa se separe de su realidad burguesa (sólo que presentándose como una *segunda sociedad, delegada por ella misma*) y se establezca como lo que *no* es. ¿Cómo se puede poner ahora a rechazarlo *formalmente*?

Hegel piensa que por el hecho de que la sociedad delegue en sus corporaciones, etc., «sus comunidades», etc. «ya existentes» cobran «de este modo una significación *política*». Pero, o cobran un significado que *no* es el suyo, o su significación *es* como tal política y no tiene que comenzar por «cobrar» un tinte político, como ya queda expuesto, sino que la «política» <es quien> recibe de ellas su significación. Al designar Hegel sólo esta parte del elemento estamentario como los «diputados», ha trazado inconscientemente la esencia de ambas cámaras (allí donde realmente se hallan en la relación señalada por él). Cámara de diputados y de los Pares (o como se llamen en cada caso) no son aquí existencias diferentes del mismo principio, sino *dos principios* esencialmente *distintos*, correspondientes a situaciones sociales. La Cámara de diputados es aquí la *contextura política* de la sociedad burguesa en el sentido moderno; la Cámara de los Pares lo es en el sentido estamentario. Cámara de los Pares y Cámara de los diputados se contraponen aquí como representación *estamentaria* y *política* respectivamente de la sociedad burguesa. Una es la *existencia* del principio estamentario de la sociedad burguesa, la otra la realización de su *abstracta* existencia *política*. Es evidente que ésta no puede cobrar una segunda *existencia*

89. Marx dice «sociedad política». Supongo un lapsus. Otra traducción posible de acuerdo con la idea del texto, aunque algo forzada, sería: «Se trata de la sociedad política en la forma de un acto *sensacional*, de un éxtasis en el que cae», etcétera.

como representación de los estamentos, corporaciones, etc., pues lo que representa no es precisamente la existencia estamentaria sino la existencia política de la sociedad burguesa. Y así es también evidente que en la primera Cámara sólo tendrá asiento la parte *estamentaria* de la sociedad burguesa, la «soberana propiedad del suelo», la nobleza asentada hereditariamente. Y es que la nobleza no es *un* estamento entre otros; al contrario, *sólo* en ella *sigue* existiendo el principio estamentario de la sociedad burguesa como principio social real, es decir político. Ella es *el* estamento. La sociedad burguesa tiene así en la Cámara *estamentaria* al representante de su existencia medieval; en la Cámara de diputados al de su existencia *política* (moderna). El progreso con respecto a la Edad Media consiste aquí en que la *política estamentaria* queda reducida a una existencia política junto a la política *cívica*. Por tanto la existencia política *empírica* en que Hegel piensa (*Inglaterra*) no tiene nada que ver con el sentido que él le atribuye.

También la Constitución francesa ha supuesto un progreso en este punto. Ciertamente ha reducido la Cámara de los Pares a una pura nulidad; pero tal como Hegel pretendía desarrollar esta Cámara, *ateniéndose al principio* de la monarquía constitucional, no puede ser, por la misma naturaleza de éste, más que una *nulidad*, la *ficción* de una armonía entre el monarca y la sociedad burguesa, o del *Poder Legislativo* o del *Estado político consigo mismos* como una existencia especial y por ello precisamente a su vez *antitética*.

Los franceses han respetado el *carácter vitalicio* de los Pares para expresar la independencia de éstos frente a toda designación, sea por el Ejecutivo o por el pueblo. En cambio han abolido su expresión *medieval*, la *herencia*. El progreso consiste aquí en que a la vez ya no se hace proceder la Cámara de los Pares de la sociedad *burguesa real*, sino que se *abstrae* de ésta. La elección de la Cámara parte del Estado político *existente*, del *monarca*, sin que esto sea vinculado a cualidad burguesa ninguna. En esta *Constitución* la dignidad de *Par* es realmente un *estamento* puramente político *dentro de la sociedad burguesa*, creado desde el punto de vista de la abstracción del *Estado político*; pero se presenta más como un *decorado político* que como estamento *real* revestido con derechos especiales. La Cámara de los Pares bajo la Restauración era una reminiscencia. La Cámara de los Pares de la Revolución de Junio es una criatura *real* de la monarquía constitucional.

Puesto que en la época moderna la idea del Estado sólo podía aparecer en la *abstracción* del «Estado *meramente* político» o en la *abstracción de la sociedad burguesa frente a sí misma*, a su situación real, los franceses

tienen el mérito de haberse atenido a esta *realidad abstracta*, de haberla producido y con ella el mismo principio de la *política*. La abstracción que se les reprocha es por tanto consecuencia verdadera y producto de una *convicción política rediviva*; ésta es aún antitética, pero se trata de una antítesis necesaria. De modo que el mérito de los franceses consiste aquí en haber establecido la Cámara de los Pares como producto *peculiar* del Estado político o simplemente el principio político en su *peculiaridad* como lo determinante y efectivo.

Hegel nota además que en la delegación construida por él, en el «derecho de las corporaciones, etc. a constituir una tal delegación... encuentran la *existencia* de los estamentos y su asamblea una garantía constituida, característica». La *garantía de la existencia* de la asamblea estamentaria, su verdadera existencia *primitiva* se convierte por tanto en *privilegio* de las corporaciones, etc. Hegel retrocede así totalmente a la perspectiva medieval, abandonando por completo su «abstracción del Estado político como esfera del Estado en cuanto tal, el universal en sí y para sí».

En el sentido moderno la *existencia* de la *asamblea estamentaria* es la *existencia política* de la sociedad burguesa, la *garantía* de su existencia política. Poner en duda su existencia equivale por tanto a *dudar de la existencia del Estado*. En Hegel ya hemos visto que la «convicción política», esencia del Poder Legislativo <(§ 302)>, se hallaba garantizada por la «propiedad privada independiente» <(§ 306)>; del mismo modo los «privilegios de las corporaciones» garantizan ahora la *existencia* <pública> de esa convicción.

Pero <, según Hegel,> uno de los estamentos es en realidad el *privilegio político* de la sociedad burguesa, o su *privilegio* de ser *política*. Por tanto ese privilegio no debería nunca ser propiedad de una de las formas especiales, burguesas, en que existe la sociedad ni menos aún buscar en ella su garantía, toda vez que él es quien *tiene que* ser la garantía general.

De este modo Hegel, en vez de presentar al «Estado político» como la suprema realidad de la existencia social, existente en sí y para sí, cae constantemente en una visión del «Estado político» como una realidad *dependiente*, precaria, que sólo existe *por relación a otro*. En vez de presentarlo como la verdadera existencia del otro ámbito, hace que encuentre en éste *su verdadera existencia*. El Estado requiere constantemente la garantía de ámbitos que le son ajenos. En vez de ser la realidad del poder es la impotencia *apuntalada*, no el poder sobre esos puntales sino el poder de ellos. Lo poderoso es el puntal.

¡Vaya un ser superior, que necesita de una garantía ajena para existir a la vez que debe ser la existencia *general* de esa garantía, o sea la garantía real de esa garantía! Al desarrollar el Poder Legislativo, Hegel abandona constantemente el punto de vista filosófico para caer en una perspectiva incapaz de considerar la cosa *por sí misma.*

Si la existencia de las Cortes requiere una garantía, es que constituyen una *existencia política* meramente *ficticia* y *no real.* En los Estados constitucionales la garantía de la existencia de las Cortes es la *ley.* Por consiguiente la existencia de las Cortes es su existencia *legal,* depende de la esencia general del Estado y no del poder o impotencia de esta o aquella corporación o asociación, es la realidad de la *asociación Estado.* (Hegel en cambio vuelve a *anteponer* un privilegio, la realidad de lo particular, como la existencia general, por más que según él mismo las corporaciones, etc., <es decir> los diversos sectores de la sociedad burguesa, no alcancen su existencia general más que en el Estado.)

El Derecho político como derecho de las corporaciones, etc. se halla en absoluta contradicción con el Derecho político como *político,* como Derecho del Estado, de la ciudadanía. Y es que precisamente no debe ser el derecho de esta o aquella existencia en cuanto existencia particular; el Derecho no puede consistir en una especial existencia.

Antes de pasar a la categoría de *elección* como acto político con que la sociedad burguesa se separa de sí misma en forma de comité político, detengámonos un momento en algunas precisiones que hace la Nota a este § <308>:

> <La ciudadanía general como abstracción.> «Hay una opinión que querría poner el elemento *democrático* en el organismo del Estado *prescindiendo de toda forma racional,* a pesar de que sin esa forma no habría Estado: puesto que todos son miembros del Estado y lo que toca a éste es cosa de *todos,* todos y cada uno deben tener parte en la deliberación y resolución de la cosa pública, todos y cada uno tienen *derecho* a participar en ella con su saber y querer. Si esta opinión es tan plausible, se debe a que no pasa de la característica abstracta de miembro del Estado; un pensamiento superficial se conforma con abstracciones.»

Por de pronto Hegel tiene el «ser miembro del Estado» por una «característica *abstracta*», eso que según la misma *Idea,* <o sea> según la propia *opinión* del desarrollo hegeliano, ser miembro del Estado es la suprema y *más concreta* característica social de la persona de derecho,

del ciudadano. Por tanto concebir al individuo ateniéndose a su «característica de miembro del Estado» no parece precisamente ser «el pensamiento superficial que se conforma con abstracciones». Y en cuanto a que la «característica de miembro del Estado» sea una característica «*abstracta*», la culpa no es de ese pensamiento, sino del desarrollo hegeliano y de las circunstancias reales modernas, que presuponen la separación entre la vida real y la vida del Estado, haciendo de la cualidad política una «característica abstracta» del ciudadano real.

Según Hegel la participación directa de *todos* en la deliberación y resolución de la cosa pública asume «el elemento *democrático* en el organismo del Estado *prescindiendo de toda forma racional,* a pesar de que sin esa forma *no* habría Estado». Con otras palabras, sólo como elemento *formal* puede ser asumido el elemento democrático en un organismo estatal reducido a formalismo del Estado. La verdad en cambio es que el elemento democrático tiene que ser el elemento real, que se da una *forma racional* en *todo* el organismo del Estado. Si por el contrario se presenta como un elemento «*específico*» en el organismo, o formalismo, del Estado, la «forma racional» de su existencia significará entonces el amaestramiento, la adaptación, una forma en la que en vez de mostrar lo característico de su ser, sólo intervenga como principio *formal.*

Ya queda indicado antes cómo Hegel no hace más que desarrollar un *formalismo del Estado.* Para Hegel el verdadero principio *material* es la *Idea,* la abstracta *forma* mental del Estado como un sujeto, la Idea absoluta carente en sí de cualquier factor pasivo, *material.* Frente a la abstracción de esta Idea las características del formalismo real y empírico del Estado se presentan como *contenido,* y el contenido *real* por consiguiente como materia amorfa, inorgánica (en este caso hombre real, la sociedad real, etc.).

Hegel había visto la esencia del elemento estamentario en el hecho de que la «generalidad empírica» se convierte en el sujeto del universal que es en sí y para sí. ¿Qué quiere decir esto, sino que la cosa pública es «cosa de *todos*», que tienen *derecho* a participar en ella con su saber y querer? ¿Es que según él las Cortes no son precisamente este derecho hecho realidad? ¿Qué tiene entonces de particular el que todos quieran así mismo la «realidad» de este derecho suyo?

> «*Todos* y cada uno deben tener parte en la deliberación y resolución de la cosa pública.»

En un Estado realmente razonable se podría responder: «no es *preciso* que *todos y cada uno* tengan parte en la deliberación y resolución de la cosa pública», puesto que «cada uno» tiene parte en cuanto es «todos» —es decir, en la sociedad y como miembro de ella— en su discusión y decisión. No todos y cada uno sino cada uno como todos.

El mismo Hegel se plantea el dilema. O la sociedad burguesa (los muchos, la masa) participa mediante delegados en la deliberación y resolución de la cosa pública, o lo hacen *todos y cada uno.* Hegel tratará luego de presentar este dilema como una antítesis *esencial*; pero se trata de una antítesis al nivel de la *existencia* y concretamente de la existencia más externa, el *número*; la razón que Hegel mismo ha llamado «externa» —el *número de miembros*— sigue siendo la mejor que hay contra la participación directa de todos. La *cuestión* de si la sociedad burguesa debe tomar parte en el Poder Legislativo mediante *diputados* o por la participación directa de «todos y cada uno» es en sí misma un problema dentro de la *abstracción del Estado político,* propio del *Estado político abstracto*; es una cuestión política *abstracta.*

En ambos casos, como lo ha desarrollado el propio Hegel, de lo que se trata es del significado político de la «generalidad empírica».

La forma estricta del dilema es: o lo hacen *todos y cada uno* o sólo lo hacen *algunos pocos,* en cuanto *no* son *todos.* En ambos casos la totalidad sigue siendo sólo pluralidad *externa* o totalidad de los individuos. La totalidad no es una cualidad esencial, espiritual, real del individuo. No le hace perder su carácter de abstracta singularidad, sino consiste meramente en el *número* completo de la *singularidad. Una* singularidad, *muchas* singularidades, *todas* las singularidades. Uno, muchos, todos: ninguna de estas precisiones afecta la *esencia* del sujeto, de la singularidad.

«Todos» deben tomar parte «cada uno» en la «discusión y decisión de la cosa pública»; o sea que *todos* deben tomar parte no como todos sino como «cada uno».

El planteamiento parece contradecirse doblemente.

La cosa pública es el Estado como *asunto real.* La deliberación y resolución es la *realización* del Estado como asunto real. Por tanto no parece sino evidente el que todos los miembros del Estado tengan en él su asunto real. Ya el concepto de *miembro del Estado* supone que cada uno es *parte* del Estado, que éste les asume como partes suyas. Ahora bien, si son *parte* del Estado, entonces su misma *existencia* social será evidentemente *su participación real* en el mismo. No sólo *son* parte del Estado, sino que el Estado es *su* parte. Su parte consciente de algo

es tomarse conscientemente una parte suya, tomar conscientemente parte en ello. Un miembro del Estado que careciese de esta consciencia sería un animal.[90]

Al hablar de la «cosa pública» parece como si fuese algo *distinto* del «Estado»; pero el *Estado* es la «cosa pública», o sea la «cosa pública» realiter.

Así que tomar parte en la cosa pública y tomar parte en el Estado es lo mismo. Es una *tautología* decir que un miembro del Estado, una parte del Estado toma parte en el Estado y que esta participación sólo puede tener la forma de *deliberación* o *resolución* o cosa semejante, y por tanto que todos los miembros del Estado toman parte en la *deliberación* y *resolución* de la cosa pública (una vez que estas funciones son vistas en relación con la asunción <por cada uno> de su parte *real* en el Estado). Por tanto, una vez que se trata de miembros *reales* del Estado, no se puede hablar de esta participación con un *deben.* De hacerlo así, se trataría al contrario de sujetos que *deben* y *quieren* ser *miembros del Estado*, sin *serlo* realmente.

Por otra parte, cuando se habla de *determinados* asuntos, de un acto singular del Estado, es evidente a su vez que no *todos y cada uno* pueden realizarlo. El individuo sería entonces la *verdadera* sociedad y la haría innecesaria. El individuo tendría que hacerlo todo de golpe, cuando de hecho la sociedad le hace obrar a él por los otros y a los otros por él.

La cuestión de si «*todos y cada uno* deben tener parte en la discusión y decisión de la cosa pública» proviene de la separación entre el Estado político y la sociedad burguesa.

Ya lo hemos visto. El Estado *sólo* existe como *Estado político*. La totalidad del Estado político es el *Poder Legislativo.* Participar en el Poder Legislativo es por tanto participar en el Estado político, es demostrar y realizar la propia *existencia* como *miembro del Estado político*, como *miembro del Estado.* Por tanto el que *todos y cada uno* quieran tomar parte en el Poder Legislativo no es sino la voluntad de *todos*

90. Cfr. en este sentido supra (pág. 103) la valoración de la constitución política medieval. Al identificar la conciencia ética y política (y no la posición social ni siquiera el cumplimiento de los preceptos morales y políticos) como clave de la dignidad humana. Marx se mantiene en la tradición ilustrada, especialmente en la formulación hegeliana. Además de los párrafos que hemos visto de la *Filosofía del Derecho* (v.g. § 268), Hegel ha expresado clásicamente esta posición en su interpretación de la Antígona clásica (*Fenomenología,* VI, A, b) en su conflicto con la moralidad y legalidad de la ciudad de Tebas, que su oposición convierte en externas.

de ser *miembros* reales (activos) *del Estado* o de darse una *existencia política* o de demostrar y realizar su existencia como existencia *política.* Además hemos visto que el elemento estamentario es la *sociedad burguesa* como Poder Legislativo, su *existencia política.* Por tanto el hecho de que la sociedad burguesa penetre *en masa* —y dentro de lo posible *íntegramente*— en el Poder Legislativo, el que la sociedad burguesa real quiera sustituirse a la *ficticia* sociedad burguesa del Poder Legislativo, no es sino la aspiración de la sociedad burguesa por darse una existencia *política* o convertir *ésta* en su existencia real. La aspiración de la *sociedad burguesa* a transformarse en la sociedad política o a convertir la sociedad *política* en la sociedad *real* se manifiesta como la aspiración a participar con la mayor *amplitud* posible en el *Poder Legislativo.*

La cuestión del *número* no carece aquí de importancia. <a)> Ya hemos visto que los diversos elementos del Poder Legislativo se hallan enfrentados como ejércitos enemigos. El aumento del *elemento estamentario* es así el aumento físico e intelectual de uno de los ejércitos *enfrentados.* +

<b)> En cambio la cuestión de si todos y cada uno deben ser miembros del Poder Legislativo o participar en él mediante diputados, pone en tela de juicio el principio *representativo* dentro del principio representativo, de la concepción básica del Estado político, plasmado en la monarquía constitucional. 1.°) El que el *Poder Legislativo* sea la *totalidad* del Estado político es una idea basada en la abstracción del Estado político. Y puesto que la participación en el Poder Legislativo es el *único* acto *político* de la sociedad burguesa, *todos* quieren y deben participar a la vez. 2.°) *Todos* como *individuos.* En el *elemento estamentario* la actividad legislativa no es vista como algo *social,* como una función de la *socialidad*, sino como el acto con que los individuos acceden a una función real y *conscientemente social*, es decir política. El *Poder Legislativo* no procede aquí de la sociedad, no es una función suya; al contrario, él es quien la *constituye.* La constitución del Poder Legislativo requiere que *todos* los miembros de la sociedad burguesa se vean como *individuos*, y como *tales* se encuentran realmente unos frente a otros. La característica de «miembros del Estado» es su «característica abstracta», carente de realidad viva.

O Estado político y sociedad burguesa se encuentran separados y entonces no pueden participar *todos y cada uno* en el Poder Legislativo <(en realidad> el Estado político existe *aparte* de la sociedad burguesa; por una parte la sociedad burguesa se disolvería por sí misma, si todos fuesen legisladores; por la otra el Estado, que se le opone, sólo

puede soportarla en una forma adecuada a su propia *norma*<)>. O bien la participación de la sociedad burguesa en el Estado mediante *diputados* es precisamente *expresión* de su separación y de su unidad meramente dualista.

<El dilema puede ser tomado> también <sobre la base de> un presupuesto inverso: La sociedad burguesa es la sociedad política *real*. Entonces carece de sentido plantear exigencias cuya única base es la concepción *teológica* de un Estado político separado en la realidad de la sociedad burguesa. El Poder *Legislativo* pierde por completo su significado de Poder *representativo*. Su única representatividad es aquí la que tiene *cualquier* función, como por ejemplo la de zapatero. En cuanto éste satisface una necesidad social es mi representante, del mismo modo que cada concreta actividad social, en cuanto actividad de la especie, representa exclusivamente a la especie, es decir a una característica de mi propio ser. Cada hombre representa al otro; una representación que no se realiza por algo distinto en la imaginación, sino por lo que *es* y *hace*.

Si se quiere <participar en> el Poder «Legislativo», no es por su *contenido* sino por su significado *formal*. En sí y para sí el *Poder Ejecutivo*, por ejemplo, tendría que ser mucho más el objetivo de los deseos del pueblo que la función política legislativa con su carácter *metafísico*. La función *legislativa* es la voluntad en su energía no práctica sino teórica. La *voluntad* no debe *sustituir* aquí a la *ley*, sino *descubrirla* y *formularla*.[91]

De esta naturaleza ambivalente del Poder Legislativo, como función *legislativa* real y como función *representativa, abstractamente política*, se deriva una peculiaridad especialmente marcada en Francia, el país de la cultura política.

(<También> el *Poder Ejecutivo* es siempre *dos*: su actividad real y la razón de Estado de esta actividad: otra conciencia real, cuya estructura total es la burocracia.)

El verdadero contenido del Poder Legislativo es tratado muy aparte, como algo secundario, excepto cuando los *intereses* particulares dominantes entran en un conflicto importante con el objectum quaestionis. Para que una cuestión levante un interés especial, tiene que tomar primero un cariz *político*, es decir que se la pueda relacionar con una cuestión ministerial —o sea con el poder del Legislativo sobre el Ejecutivo—, o tiene que tratarse en general de derechos vinculados con el formalismo político. +

91. Cfr. supra, nota 55.

¿A qué se debe este fenómeno? A que el Poder Legislativo es a la vez representación de la existencia política de la sociedad burguesa; a que el carácter político de una cuestión consiste en su relación con los diversos poderes del Estado político; a que el Poder Legislativo representa la conciencia política y ésta sólo se puede mostrar *política* oponiéndose al Poder Legislativo. Esta exigencia esencial de que todas las necesidades, leyes, etc. sociales sean deducidas *políticamente*, es decir como *determinadas por el todo del Estado*, en su sentido *social*, cobra en el Estado de la abstracción política un sesgo nuevo; esa exigencia esencial queda definida ahora por la referencia *formal* a otro poder (contenido) ajeno a su contenido real. Esto no es una abstracción exclusiva de los franceses, sino la consecuencia necesaria de que el Estado, según hemos visto, sólo exista realmente como su *propio formalismo político*. La *oposición* dentro del Poder representativo es la existencia *política* κατ' ἐξοχην del Poder representativo.+

De todos modos este problema de la Constitución representativa se ha transformado entre tanto. Hoy en día ya no se trata como en Hegel de si la sociedad burguesa debe ejercitar el Poder Legislativo por diputados o todos y cada uno, sino de *extender* y *generalizar* tanto como sea posible el *sufragio*, el derecho a voto *activo* y *pasivo*. Éste es propiamente el punto debatido de la *reforma* política tanto en Francia como en Inglaterra.

Enfocar de salida las *elecciones* en el contexto de la *Corona* o del *Poder Ejecutivo* es no tomarlas filosóficamente, es decir en su esencia específica. Las *elecciones* son la *relación real* de la *sociedad burguesa real* con la *sociedad burguesa* del *Poder Legislativo*, con el *elemento representativo*. En otras palabras, las *elecciones* son la relación *inmediata*, *directa*, no *meramente intencional sino real* de la sociedad burguesa con el Estado político. Por consiguiente es natural que las *elecciones* constituyan el principal interés político de la sociedad burguesa real. En el *sufragio universal*, tanto activo como pasivo, es donde la sociedad burguesa se eleva *realmente* a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* como su verdadera existencia general y esencial. Pero la perfección de esta abstracción es a la vez su *superación*. Al establecer realmente su *existencia política* como su *verdadera* existencia, la sociedad burguesa ha asentado a la vez lo *accidental* que es su propia existencia burguesa, en cuanto distinta de la existencia política. Y, una vez separadas éstas, la caída de una de ellas arrastra consigo a la otra, su opuesto. De ahí que la *reforma electoral* sea la exigencia inmanente de que se

disuelva el *Estado político abstracto*; pero igualmente exige la *disolución de la sociedad burguesa.*

Más adelante abordaremos la cuestión de la reforma electoral en otra forma, por el lado de los *intereses.* También más adelante trataremos de los otros conflictos que se derivan del doble carácter del *Poder Legislativo* (por una parte *representativo*, mandatario de la sociedad burguesa, por la otra al contrario su nueva existencia en el ámbito *político* y *realidad sui generis* dentro del formalismo político del Estado).

Pero volvamos primero a nuestro § <308,> Nota:

> <Pensamiento racional y sentido práctico.> «El pensamiento racional, la conciencia de la Idea, etc. es *concreta.* En este sentido coincide con el sentido verdaderamente *práctico*, el cual a su vez no es sino el sentido racional, el sentido de la Idea.» +
>
> <El Estado concreto.> «El Estado CONCRETO es el *todo articulado* en *sus sectores concretos*; el ciudadano es *miembro* de uno de esos *estamentos.* Sólo en esta determinación objetiva puede ser tomado en cuenta dentro del Estado.»

Sobre esto ya queda dicho todo lo que era preciso <(supra, v.g. págs. 88-104, 140-144)>.

> <§ 308. Nota (prosigue). El Estado concreto.>
>
> «Su» (de ciudadano) «carácter general encierra un doble factor: <por una parte> es *persona privada,* a la vez que, en cuanto ser *racional,* es conciencia y voluntad de lo *general.* Pero esta conciencia y querer sólo deja de ser algo vacío, para *llenarse de vida* real, si presenta un contenido específico (el estamento y condición específicos). Dicho de otro modo, el individuo es *especie*; pero su *realidad* general *inmanente* es su especie *inmediatamente inferior.*»

Hegel tiene razón en todo lo que dice, con la salvedad, 1.°) de que identifica *estamento específico* y *condición*; 2.°) esta condición, la clase, la especie inmediatamente inferior, debería ser asentada además *realmente* no sólo *en sí* sino *para sí*, como *clase de la especie general*, como *su* especificación. Hegel en cambio se conforma con que en el Estado —al que define como existencia del Espíritu ético consciente de sí— este Espíritu ético sea *lo determinante* sólo *en sí,* en la Idea general. La sociedad no puede llegar a concretarse realmente, porque para ello sería preciso un sujeto *real*, mientras que Hegel sólo dispone de uno abstracto, de una *imaginación.*

§ 309. <El mandato libre y general de los diputados.> «Como la delegación tiene por fin la deliberación y resolución de la cosa *pública,* su sentido es <por una parte> que la confianza designe a aquellos individuos que entienden más de ello que los mandantes, y por la otra que los delegados se ocupen ante todo de defender el interés general y no el interés específico de su municipio o corporación contra aquél. De este modo su situación no es la de mandatarios comisionados o que cumplen instrucciones; tanto menos, cuanto que sus sesiones tienen el carácter de una asamblea viva, que delibera en común y se instruye y convence mutuamente.»

1.°) Según Hegel los delegados no son «mandatarios comisionados o que cumplen instrucciones», ya que «ante todo se ocupan de defender el interés general y no el interés especial de su municipio o corporación contra aquél». Hegel ha comenzado construyendo los representantes como representantes de las corporaciones, <municipios,> etc., para introducir luego la otra característica política: que no deben defender los *intereses específicos* de la corporación, etc. Al separar así radicalmente su característica *esencial* de representantes y su *realidad corporativa*, anula la definición que él mismo había dado.+

A la vez Hegel separa a la corporación de sí misma como contenido real, ya que no debe elegir partiendo de su *propio punto de vista* sino del *del Estado*; es decir, que debe votar en cuanto *no existe* como corporación. De este modo, a la hora de definir *materialmente*, Hegel reconoce lo que tergiversó en la definición *formal*: que la sociedad burguesa, en su acto político, abstrae de sí misma, y que su *existencia política* no es más que *esta abstracción.* La razón que da Hegel es que los representantes son elegidos precisamente para que realicen la «cosa pública»; pero las corporaciones no son una tal realización.

2.°) Según Hegel «el sentido de la delegación» consiste en «que la confianza designe a los individuos que entienden más de ello <(la cosa pública)> que los mandantes», de donde una vez más se deduce —según Hegel— que los diputados no se hallan en la situación de «mandatarios».

Sólo mediante un sofisma puede obtener Hegel este «más» en vez de «igual que todos». La conclusión sólo sería correcta, si los electores pudiesen elegir entre deliberar y decidir *por sí mismos* la cosa pública *o* delegar su realización a determinados individuos; es decir, si, precisamente la *delegación*, la *representación* no fuese característica esencial del *Poder Legislativo* de la sociedad burguesa en el Estado, tal y como lo construye Hegel. Pero, según acabamos de ver, lo *contrario* es el caso.

Este ejemplo es muy característico de cómo Hegel renuncia semiin-

tencionadamente a la peculiaridad de la cosa, a la vez que atribuye a su figura limitada y estrecha el sentido opuesto a esta estrechez.

La razón propiamente tal la da Hegel la última. Los diputados de la sociedad burguesa se constituyen en una «asamblea»; y sólo en esta asamblea alcanza la sociedad burguesa su *existencia* y *voluntad política real.* La separación entre el Estado político y la sociedad burguesa se presentan como la separación entre los diputados y sus mandantes. La sociedad no hace más que delegar los elementos en otra existencia distinta de la suya, la existencia política.

La contradicción se presenta por duplicado.

1.°) *formalmente.* Los diputados de la sociedad burguesa forman una sociedad que no se halla vinculada con sus mandantes en la forma de «instrucciones», de un encargo. Formalmente son delegados; pero *dejan* de serlo, en cuanto son *reales.* Tienen que *ser diputados* y *no* lo son;

2.°) *materialmente.* Con respecto a los intereses. Sobre esto más adelante. Aquí ocurre lo contrario. Su delegación la han recibido como representantes de la cosa *pública*; pero lo que realmente representan son asuntos *particulares.*

Es significativo que *Hegel* designe la confianza como la substancia de la *diputación,* como la relación substancial entre mandantes y diputados. La *confianza* es una relación personal. Como sigue el Apéndice <del § 309>,

> <La confianza personal y el mecanismo del voto.> «<...> La representación se basa en la confianza; pero confianza no es lo mismo que dar su voto a alguien. Así mismo la mayoría de votos es contraria al principio de que debo hallarme presente en decisiones que me comprometan. Cuando se tiene confianza en un hombre, es porque se le ve que entiende tratar mi cosa como suya lo mejor que sepa y pueda.»
>
> § 310. <Condiciones de la delegación.> «En la primera parte de las Cortes <, la Cámara alta,> los bienes propios de fortuna exigen ya su derecho. En cambio en la segunda parte <, la Cámara baja,> que procede del elemento móvil y cambiante de la sociedad burguesa, la GARANTÍA de <que los diputados poseen> las cualidades y la convicción requeridas por el fin <público> se muestra sobre todo en la convicción, destreza y conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad burguesa, ganados a base de una gestión *efectiva* en *cargos de gobierno* o *públicos* y demostrada de obra. El *sentido del gobierno* y *del Estado,* así formado y probado, completa esta garantía.»

Hegel había construido primero la Cámara alta, la ***Cámara de la***

propiedad privada independiente, como *garantía* ante el soberano y el Poder Ejecutivo contra la convicción de la Cámara baja como *existencia política* de la generalidad empírica. Y ahora vuelve a exigir una *nueva garantía*, que garantice incluso la *convicción*, etc. de la segunda Cámara.

Primero había sido la confianza —la garantía de los mandantes— la garantía de los diputados. Ahora hasta esa confianza necesita a su vez la garantía de que éstos son competentes.

Por su gusto, Hegel habría convertido la segunda Cámara en una Cámara de funcionarios *jubilados*. No sólo requiere «sentido del Estado» sino además sentido burocrático, «de gobierno».

Lo que realmente exige aquí es que el Poder Legislativo sea el Poder *real*. Su forma de expresarlo es exigiendo por *dos veces* la burocracia, la una como representación del monarca, la otra como representante del pueblo.

Si en los Estados constitucionales también los funcionarios pueden ser diputados, es sólo porque se abstrae del *estamento*, de la cualidad *burguesa*, y la abstracción propia de la *civilidad* es la dominante.

Hegel olvida así que había derivado la representación de las *corporaciones* y que el Poder Ejecutivo es lo opuesto de ellas. Hasta tal punto llega su olvido —a su vez olvidado en seguida en el siguiente párrafo—, que inventa una diferencia *esencial* entre los diputados de la corporación y los diputados por derecho de estamento.

Como dice la Nota a este § <310>,

> <Necesidad de condiciones restrictivas para la delegación.> «Es normal que la opinión subjetiva que uno tiene de sí halle superfluo e incluso, digamos, denigrante exigir tales garantías en consideración al llamado pueblo. Pero característica del Estado es la objetividad, no una opinión subjetiva ni la CONFIANZA que ésta pueda tener EN SÍ MISMA. Los individuos no pueden ser para el Estado más que lo objetivamente reconocible y atestiguado en ellos. Y el Estado debe tenerlo tanto más en cuenta en tal parte del elemento estamentario, por cuanto ésta tiene sus raíces en los intereses y actividades orientadas a lo particular, en los cuales la contingencia, inestabilidad y arbitrariedad tienen su derecho a explayarse.»

Aquí, la inconsecuencia irreflexiva y el sentido «gubernativo» de Hegel dan ya realmente *asco*. El Apéndice del parágrafo anterior terminaba así:

> «LOS ELECTORES necesitan la garantía de que el diputado realiza e impulsa» su tarea ya descrita.

Esta garantía *para los electores* se ha convertido sin saber cómo en una *garantía contra* ellos, contra su «*confianza en sí mismos*». En el elemento estamentario la «generalidad empírica» debía llegar a «factor» de la «libertad formal, subjetiva». «La conciencia pública» tenía que cobrar en él «existencia» «como *generalidad empírica* de las opiniones y pensamientos de los *muchos*» (§ 301).

Ahora estas «opiniones y pensamientos» tienen que dar *previamente* al *gobierno* una prueba de que son «*sus*» aspiraciones y «*sus*» ideas. Y es que Hegel comete aquí la tontería de hablar del Estado como algo *hecho y derecho*, a pesar de que aún se encuentra en el elemento estamentario construyendo precisamente el Estado. Habla del Estado como sujeto concreto que «no tiene nada que ver con una opinión subjetiva y la confianza que ésta pueda tener en sí misma» y ante el que los individuos tienen que comenzar por haberse dado a conocer y dado pruebas de sí. Ya sólo falta que Hegel exiga a las *Cortes* dar un *examen* ante el excelentísimo gobierno. Hegel llega aquí casi hasta el servilismo. Se le nota totalmente contaminado por la mísera arrogancia del ambiente de los funcionarios *prusianos*, que con su burocrática cortedad de luces se dignan contemplar por encima del hombro a la «confianza en sí mismo» propia de «la opinión subjetiva que tiene el pueblo de sí». Aquí el «Estado» se halla absolutamente identificado en todo con el «Ejecutivo».

Ciertamente en un Estado real la «mera confianza», la «opinión subjetiva» son insuficientes. Pero en el Estado construido por Hegel la convicción *política* de la sociedad burguesa es una mera *opinión*, toda vez que la existencia política de la sociedad burguesa es una *abstracción* de su existencia real, y que el todo del Estado no es la *objetivación de la convicción política.* Para ser consecuente consigo mismo, Hegel debería en cambio poner todo su empeño en construir el elemento estamentario, de acuerdo con su *característica esencial* (§ 301), como la *existencia consciente de la* cosa pública en los pensamientos, etc. de los *muchos*; es decir, debería construirlo precisamente con completa independencia de los otros presupuestos del Estado político.

Hegel había caracterizado antes <(§ 301, Nota)> como propio de la mentalidad plebeya presuponer en el gobierno la mala voluntad, etc. Pero tanto y más es propio de la mentalidad plebeya presuponer la mala voluntad en el pueblo. Así es que Hegel no tiene motivo por qué encontrar ni «superfluo» ni «denigrante» por parte de los teóricos que desprecia, el que exijan garantías —«en consideración al *llamado* Estado», al soi-disant Estado, al Ejecutivo—, garantías de que la convicción de la burocracia sea la propia del Estado.

§ 311. <Las elecciones son superfluas.> «La delegación tiene *además otro* sentido. Al proceder de la sociedad burguesa, los diputados conocerán bien sus necesidades, dificultades e intereses especiales y se hallarán afectados en persona por ellos. La misma naturaleza de la sociedad burguesa hace que la delegación proceda de las diversas corporaciones (§ 308) —un procedimiento cuya sencillez no se ve perturbada por abstracciones ni concepciones atomísticas—, quedando así cumplido, sin más requisitos <también> ese <segundo> objetivo; las elecciones, o son simplemente superfluas, o se reducen a un juego sin importancia de la opinión y la arbitrariedad.»

Por de pronto un simple «además» es el encargado de enlazar las dos características de la delegación: en cuanto «Poder Legislativo» (§§ 309, 310) y «en cuanto procede de la sociedad burguesa», es decir en cuanto representación. Y con la misma inconsciencia expresa Hegel las tremendas contradicciones encerradas en ese «además».

Según el § 309 los diputados [92] tienen que «defender ante todo el interés general y no el interés específico de su municipio o corporación contra aquél».

Según el § 311 proceden de las corporaciones, representan estos intereses y necesidades *específicos* y no se dejan perturbar por «abstracciones». Como si el «interés general» no fuese también una abstracción así y precisamente de *esos* intereses corporativos, etc.

Según el § 310 tienen que haber adquirido y demostrado «sentido del gobierno y del Estado» «a base de una gestión *efectiva* <en *cargos de gobierno* o públicos>». En el § 311 lo exigido es sentido corporativo y burgués.

En el Apéndice al § 309 dice: «La representación se basa en la *confianza*». Según el § 311 las «elecciones» —realización, actuación y presencia de la confianza— «o son simplemente superfluas o se reducen a un juego sin importancia de la opinión y la arbitrariedad».

Total, que aquello en que se basa la representación, su mismo ser, «es simplemente superfluo» para ella <, «o se reduce a un juego sin importancia»>. Hegel dice de una vez dos cosas absolutamente contradictorias: la representación se basa en la confianza, en que un hombre se fía de otro; pero no se basa en la confianza, al contrario: es un juego meramente formal.

Lo representado no son los intereses específicos, sino el hombre y su ciudadanía, el interés general. Por otra parte aquello sobre lo que

92. Dice textualmente «mandantes». Supongo un lapsus por confusión entre «Abgeordneter» (diputado) y «Abordnender» (mandante).

versa la representación son los intereses específicos; el espíritu de estos intereses es el de los representantes.

Como vamos a ver a continuación, estas contradicciones se hallan expuestas aún más crudamente en la Nota a este § <311>. La representación representa tan pronto al hombre como a los intereses y materias específicos:

> <§ 311, Nota. El diputado como representante.> «Evidentemente interesa que entre los diputados se halle representado cada gran sector específico de la sociedad, como el comercio, la industria, etcétera, por individuos que lo conozcan a fondo y pertenezcan a él. La idea de unas elecciones abstractas, indiferenciadas encomienda a la casualidad este importante aspecto, a pesar de que cada uno de esos sectores tiene el mismo derecho a ser representado que los otros. Considerar a los diputados como *representantes* sólo tiene un sentido orgánicamente racional, si *representan* no a *individuos,* a una masa, sino a alguno de los *ámbitos* esenciales de la sociedad y sus grandes intereses. Entonces la representación deja de significar que UNO *representa a otro*; al contrario, el mismo interés es quien se halla *realmente presente* en su representante, lo mismo que éste representa su propio elemento objetivo.»
>
> <Inconvenientes del sufragio universal.> «Por lo que toca al sufragio universal de los muchos, es inevitable además que, sobre todo en los grandes Estados lleve a la *indiferencia.* Y es que cada voto tiene un efecto demasiado insignificante entre toda la masa; los votantes, por mucho que se les encomie su derecho a votar, se quedan en casa. Así que la institución del sufragio universal consigue lo contrario de lo que pretende y las elecciones caen en poder de pocos, de un partido y por tanto del interés especial, casual, que precisamente es lo que tenía que ser neutralizado.»

Los dos parágrafos 312 y 313 se hallan ya tratados y no merecen que nos detengamos en ellos. Por tanto meramente los reproducimos:

> <5. Funciones políticas del sistema bicameral. §§ 312, 313.>
>
> § 312. <El sistema bicameral.> «Cada uno de los dos sectores del elemento estamentario (§§ 305, 308) aporta un matiz específico a la deliberación. Como además uno de ambos factores tiene la función característica de mediar en este ámbito y precisamente entre realidades <(§ 304>, deberá tener también una existencia propia. Por tanto la asamblea estamentaria se dividirá en *dos Cámaras.*»

O Jerum!

§ 313. <Contenido político del sistema bicameral.> «La pluralidad de *instancias* que procede de esta división, por de pronto garantiza mejor la madurez de la decisión y previene la contingencia de un estado de opinión pasajero, así como las decisiones por una mayoría fortuita de votos. Pero su principal ventaja es que el elemento estamentario tiene menos ocasión de oponerse directamente al Ejecutivo; y, en el caso de que también el factor mediador tome partido por el segundo estamento, el peso de su opinión será tanto más fuerte, por parecer tanto más imparcial y neutral en su oposición.»

Indice

Transición y explicación en Hegel [93]

93. El «índice», apenas comenzado, pudiera indicar que el manuscrito iba a ser reelaborado temáticamente, abandonando el orden de los parágrafos de Hegel. (Tal fue también la forma en que Marx compuso años más tarde los índices de los *Grundrisse,* a pesar de que en grandes líneas ese borrador tenía su sistemática.) Esta circunstancia presentaría el manuscrito de Kreuznach como un primer borrador. Además Marx no ha terminado de comentar «La Constitución interna», pues falta entera la parte sobre la «Opinión pública» (§§ 314-320).

<RÉPLICA>

<Publicado en *Démocratie Pacifique,* 11 de diciembre de 1843.> [1]

El n.º 28 de *Bien Public* trae el siguiente texto:

«La *Kölnische Zeitung* <(*Gaceta de Colonia*)> publica una carta de Leipzig, según la cual se halla a punto de aparecer en París una revista en francés y alemán bajo la dirección del doctor Ruge. El señor de Lamartine y el señor de Lammenais habrían prometido su colaboración.

Es falso que el señor de Lamartine se haya declarado dispuesto a escribir en una revista junto con el señor de Lammenais y menos en la mencionada.

El señor de Lamartine, totalmente absorbido por su actividad parlamentaria, dedica el escaso tiempo que le deja la política a su *Historia de los girondinos*.»

1. A finales de octubre de 1843 Marx se traslada a vivir a París, para dedicarse allí con Arnold Ruge a preparar la publicación de los *Anuarios Francoalemanes*. El plan de hacer una revista en la que colaboraran la intelectualidad alemana exiliada con los intelectuales franceses más avanzados, se vio pronto frustrado por la negativa más o menos cortés de los franceses. La presente réplica responde a una tajante negativa pública (en el periódico *Bien Public,* 10 de diciembre de 1843) por parte de Lamartine. Motivo de la negativa era la noticia (16 de noviembre) del corresponsal en Leipzig de la *Kölnische Zeitung,* que decía literalmente: «El Dr. Ruge tiene la intención de fundar una editorial en París junto con amigos alemanes. La primera obra planeada es una revista mensual francoalemana, en la que toman parte también los señores Lamartine y Lammenais». Lammenais era el principal ideólogo por entonces de un socialismo cristiano; Lamartine, ya famoso como poeta, escritor y político moderado, sería en 1848 la gran figura del gobierno provisional. El tenor de la respuesta de Ruge y Marx se esfuerza visiblemente por no perder el contacto con Lamartine y Lammenais. Pero estos esfuerzos serán inútiles. El ala moderada de la intelectualidad progresista en Francia carece de todo interés por Ruge y Marx. Igualmente fracasará el intento de lograr la colaboración de Proudhon, Blanc, Leroux, Cabet.

Es verdad que el señor de Lamartine no se ha comprometido a escribir con el señor de Lammenais en la revista en cuestión. En cambio confirmamos que nos ha dado esperanzas acerca de su colaboración en la planeada revista.

Si nos dirigimos a estas dos personalidades, es porque hemos creído que debíamos esforzarnos por lograr el apoyo de todos los representantes destacados del progreso en Francia en una obra como es la alianza intelectual entre Francia y Alemania.

Aparte de esto declaramos que la carta de Leipzig publicada por la *Kölnische Zeitung,* objeto del artículo en *Bien Public,* ni procede de nosotros ni de un amigo nuestro.

Arnold Ruge
exdirector de los *Deutsche Jahrbücher* <(*Anuarios Alemanes*)>
Karl Marx
exdirector de la *Rheinische Zeitung* <(*Gaceta Renana*)>

CARTAS Y ARTÍCULOS DE LOS "ANUARIOS FRANCOALEMANES"

ANUARIOS FRANCOALEMANES

Editados por Arnold RUGE y Karl MARX.
Números 1 y 2.
París, despacho de los Anuarios, rue Vanneau, 22
1844 [1]

1. El primer número (doble) de los *Anuarios Francoalemanes* —aparecido en febrero-marzo de 1844— fue también el último. El factor decisivo de este fracaso fue, junto con la eficaz persecución del gobierno prusiano y dificultades financieras, el desacuerdo entre Marx y Ruge. Sin embargo, el número como tal fue un éxito. Pese al retraimiento de Feuerbach y a no haber obtenido la colaboración esperada de los escritores franceses, la importancia de las piezas ensayistas y literarias presentadas causó sensación. Todos los colaboradores eran conocidos y casi todos de primera fila. Además de Ruge, Marx y Engels (ya por entonces ningún desconocido), firmaban Heine y Herwegh con sendos poemas, Moses Hess, Johann Jacoby y Lazarus F.C. Bernays. Además se publicaban dos cartas de Feuerbach y Bakunin respectivamente. Pero la revista se hallaba muy vinculada al momento histórico alemán y su único número fue olvidado tras la fase revolucionaria del 48. Nuestra edición sólo reproduce los textos firmados por Marx: su correspondencia con Ruge, «La cuestión judía» y la «Crítica de la Filosofía del Derecho». No recogemos por tanto las 4 notas literarias (entre 12), que tal vez han podido ser escritas por Marx. El tema fundamental de Marx sigue siendo el estado, que representa para él las «luchas reales» (infra, pág. 175). A la habitual traducción de *Jahrbücher* por *Anales* hemos preferido, por su mayor literalidad y exactitud, la de *Anuarios.*

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

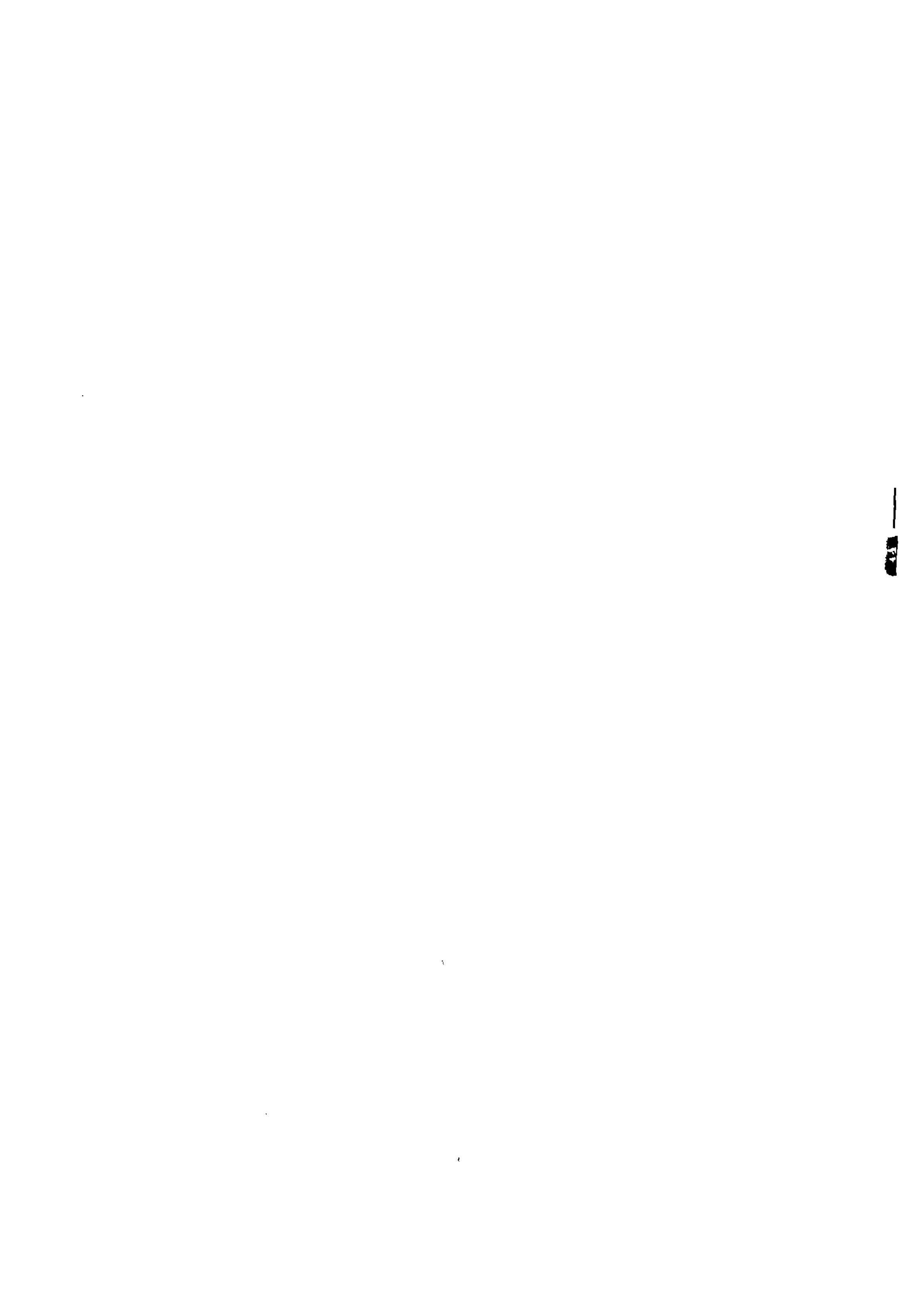
1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER. } RUE VANNEAU, 22.
AU BUREAU DES ANNALES.

—

1844



UNA CORRESPONDENCIA DE 1843 [2]

M<arx> a R<uge>

A bordo de la barcaza para D., marzo de 1843

Me encuentro de viaje en Holanda. A juzgar por los periódicos holandeses y franceses, Alemania se está haciendo el hazmerreír de todos y lo va a ser aún más. Le aseguro que, por muy poco orgullo nacional que se tenga, la vergüenza nacional se siente hasta en Holanda. Incluso el último holandés es un ciudadano comparado con el primero de los alemanes. ¡Y qué juicios los de los extranjeros sobre el gobierno prusiano! La unanimidad es espantosa, nadie se hace ya ilusiones sobre este sistema y su simple carácter. De modo que la nueva escuela ha valido al fin para algo. El manto de gala liberal ha caído al suelo y el despotismo más repugnante se halla expuesto en toda su desnudez ante los ojos del mundo.

También esto es una revelación, si bien inversa. Es una verdad que al menos nos confronta con la vaciedad de nuestro patriotismo y la monstruosidad de nuestro régimen político, y nos enseña a cubrirnos la cara <de vergüenza>. Usted me va a preguntar con una sonrisa: ¿Y qué

2. El primer número de los *Anuarios Francoalemanes* se abre con un artículo de Arnold Ruge, «Plan de los Anuarios Francoalemanes», al que sigue «Una correspondencia de 1843». Esta correspondencia consta de 3 cartas de Marx —que serán las reproducidas a continuación—, 1 de Bakunin, 1 de Feuerbach y 3 cartas de Ruge, a quien como figura central va dirigida toda la correspondencia. Las dos primeras cartas de Marx a Ruge sirven ya para indicar la diferencia fundamental que les separaba. Aún mayor es esta diferencia, si se compara el programa contenido en la 3.ª carta de Marx (especialmente infra, pág. 172) con el desarrollo en el *Plan* de Ruge. El texto de las cartas de Ruge, Bakunin y Feuerbach es accesible en castellano en la edición de J. M. Bravo, *Karl Marx, A. Ruge. Los Anales francoalemanes,* Barcelona, 1970. En nuestra edición serán citados sólo algunos pasajes más importantes de esas cartas.

hemos ganado con esto? Para una revolución no basta con la vergüenza. Yo le respondo: la vergüenza es ya una revolución, es realmente la victoria de la Revolución francesa sobre el patriotismo alemán que le venció en 1813. La vergüenza es una forma de ira, ira contenida. Y si una nación entera se avergonzara realmente, sería como un león replegándose para saltar. Le reconozco que en Alemania ni siquiera hay vergüenza; al contrario, estos miserables son aún patriotas. Pero ¿qué otro sistema iba a poder arrancarles el patriotismo del cuerpo, de no ser el ridículo patriotismo del nuevo caballero? [3] Para éste la comedia del despotismo, que representa con nosotros, es tan peligrosa, como lo fue en su tiempo para los Estuardos y Borbones la tragedia.[4] E incluso si durante mucho tiempo no se viese lo que es esta comedia, en cualquier caso sería ya una revolución. El Estado es una cosa demasiado seria, como para que se pueda hacer de él una arlequinada. Quizá se pudiera llevar un buen rato a la deriva un barco de locos; pero no escaparía a su destino, precisamente porque los locos no lo creerían. Ese destino es la revolución, que se encuentra a nuestras puertas.

M<arx> a R<uge>

Colonia, mayo de 1843 [5]

Su carta, mi querido amigo, es una buena elegía, un treno que corta la respiración; pero no tiene absolutamente nada de político. Nunca desespera un pueblo; y, aunque su espera se basase por mucho

3. El «nuevo caballero» es Federico Guillermo IV de Prusia. En el artículo programático que abría los *Anuarios,* Ruge se refería ampliamente a él y a Luis I de Baviera como el último intento posible de apuntalar románticamente el despotismo burocrático. En los artículos del *¡Adelante!* Marx vuelve sobre la figura de Federico Guillermo IV (infra, págs. 246-249).

4. El *18 de Brumario* comienza con las palabras: «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa». (En realidad la idea de que lo trágico se repite como comedia, es bien hegeliana: *Fenomenología,* VII, B, c.) Otra vez, infra, pág. 213.

5. A la carta anterior de Marx, Ruge había contestado polémicamente en sustancia: «Su carta es una ilusión. Su valentía lo único que hace es desmoralizarme cada vez más. ¿Así que vamos a tener una revolución política? *¿Nosotros,* los coetáneos de esos alemanes? Amigo mío, usted cree lo que desea». «Repróchame, si no actúo mejor que los demás ... hábleme con aspereza; estoy resignado. Nuestro pueblo carece de futuro.» (Ed. J. M. Bravo, págs. 46-47, 50.) La siguiente carta de Marx responde sobre todo al último punto.

tiempo en la pura estupidez, al fin llegará tras muchos años el día en que una súbita inteligencia haga realidad todos sus piadosos deseos.

Y con todo me ha contagiado usted. Su tema no se halla aún agotado; voy a tratar de añadirle el último movimiento y, una vez terminado, tiéndame la mano para volver a empezar ambos de nuevo. Dejad que los muertos entierren y lloren a sus muertos. En cambio es envidiable ser los primeros que gusten en la Tierra la nueva vida. Que ésta sea nuestra suerte.

Es cierto, el mundo viejo pertenece al filisteo.[6] Pero no debemos retroceder asustados ante este espantapájaros. Al contrario, tenemos que mirarle fijamente a los ojos. Vale la pena estudiar a este señor del mundo.

Claro que el señor del mundo sólo lo es como los gusanos, que llenan un cadáver con su sociedad. La de estos señores no necesita por tanto más que una serie de esclavos, y tampoco los propietarios tienen por qué ser libres. Las tierras y la gente que poseen les dan el nombre de señores en sentido eminente; pero no por eso son menos filisteos que sus hombres.

Hombre debería significar ser racional; hombre libre debería significar republicano. Esos superburgueses no quieren ser ninguna de ambas cosas. ¿Qué pueden aún ser y querer?

Lo que quieren, vivir y multiplicarse (y según Goethe nadie alcanza a más), lo quieren también los animales. Lo único que a lo sumo añadiría aún un político alemán es que el hombre además *sabe* que lo quiere, y que el alemán es tan juicioso como para no querer ya nada más.

Habría que comenzar por volver a encender en el pecho de estos hombres la consciencia de sí, la libertad. Sólo este sentimiento, desaparecido con los griegos y evaporado por el cristianismo en el azul del cielo, puede volver a convertir la sociedad en una comunidad de hombres con el más alto de los fines: un Estado democrático.

En cambio los hombres que no se sienten tales se les multiplican a sus señores como una cría de esclavos o una yeguada. El linaje de los señores es el fin de toda esta sociedad. A ellos les pertenece este mundo, que toman como es y se siente. También a sí mismos se toman como

6. Los estudiantes alemanes —en el siglo XVIII sobre todo teólogos y por tanto fieles israelitas— llamaban a sus caseros «filisteos». El contraste entre la juventud, tocada de ideología liberal, y los estamentos tradicionales era entonces especialmente fuerte. Desde entonces la palabra «Philister» quedó como sinónimo de archiburgués estamentario («Spiessbürger»), pacato y reaccionario. (El gran industrial y banquero burgués apenas era aún una figura dominante.)

son quedándose plantados allí donde les crecieron los pies: sobre los pescuezos de estos animales políticos, ignaros de toda otra condición que la de ser «sumisos, amables y dóciles».

El mundo filisteo es *el mundo animal de la política.*[7] Y si tuviésemos que reconocer como legítima su existencia, no nos quedaría otro remedio que dar simplemente la razón al statu quo. Siglos de barbarie lo han producido y desarrollado hasta su estado actual como un sistema consecuente, cuyo principio es el *mundo deshumanizado.*[8] Por consiguiente el más perfecto de los mundos filisteos, nuestra Alemania, tenía evidentemente que hallarse muy retrasado con respecto a la Revolución francesa, que reinstauró al hombre. Y un nuevo Aristóteles alemán, que estuviese dispuesto a basarse en nuestra situación para escribir su <«>Política<»>, tendría que encabezarla con la sentencia: «El hombre es un animal social, pero completamente apolítico». En cuanto al Estado, no podría explicarlo mejor que lo ha hecho ya el señor Zöpfl, autor del «Derecho político constitucional en Alemania». Según él se trata de una «asociación de familias», que —seguimos nosotros— pertenece por herencia y título propio a una familia suprema, llamada dinastía. Cuanto más prolíficas se muestren las familias, tanto más feliz la gente, tanto mayor el Estado, tanto más poderosa la dinastía. De ahí también que en un despotismo corriente, como es el de Prusia, el séptimo hijo sea premiado con cien táleros imperiales.

Los alemanes son realistas tan sensatos, que sus deseos y pensamientos más audaces nunca van más allá de la pura subsistencia. Esta realidad, y ninguna otra, es la que aceptan sus señores. También éstos son realistas. Se encuentran muy lejos de todo lo que sea pensar y de toda grandeza humana, oficiales corrientes y terratenientes; pero no se equivocan, tal y como son tienen razón, se bastan por completo para explotar y dominar este mundo animal (dominación y explotación son *un* solo concepto aquí como en todas partes). Y, cuando reciben el homenaje de sus súbditos o dejan vagar su mirada sobre ese mar de cabezas sin cerebro, ¿qué se les va a ocurrir más que el pensamiento de Napoleón a la orilla del Beresina? Según se cuenta, exclamó ante su acompañante señalando el hervidero de los que se ahogaban: «Voyez ces crapauds!» Esta noticia malintencionada seguramente es una mentira; pero no por

7. La *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* ha desarrollado el sentido del calificativo «animal» en política (cfr. supra, pág. 103). Con un giro semejante Hegel había hablado en la *Fenomenología* (V,c,a) del «reino animal del espíritu».

8. Cfr. supra, págs. 102, 123, 127-128.

eso deja de ser verdad. El despotismo no tiene otro pensamiento que el desprecio del hombre, la deshumanización del hombre; un pensamiento que tiene sobre otros muchos la ventaja de ser a la vez un hecho. El déspota siempre ve a los hombres envilecidos, ahogándose ante sus ojos y por él en el fango de la vida vulgar; un fango en el que constantemente se reproducen como las ranas. Si esta idea se impone incluso a hombres capaces de grandes fines, como Napoleón antes de que le diese su locura dinástica, ¿cómo iba a ser idealista en esta realidad un rey vulgar y corriente?

La monarquía no tiene otro principio que *el hombre deshumanizado*, y despreciable. Y Montesquieu está muy equivocado, cuando hace del honor ese principio. Con su distinción entre monarquía, despotismo y tiranía sale del paso. Pero éstos no son más que nombres de *un* concepto, a lo sumo una diversidad de costumbres bajo el mismo principio. Allí donde el principio monárquico se halla en la mayoría, los hombres se encuentran en la minoría; donde se halla por encima de toda duda, no hay hombres. ¿Por qué un hombre como el rey de Prusia —que no tiene por qué sentirse problemático— no va a seguir simplemente su capricho? ¿Y qué pasará si lo hace? ¿Planes contradictorios? Bueno, pues no se hace nada. ¿Impotencia de las diversas orientaciones? Así como así no hay otra realidad política. ¿El ridículo y los apuros? No hay más que *un* ridículo y *un* apuro: tener que descender del trono. Mientras el capricho se halle en su sitio, tendrá razón. Ya puede ser tan voluble, atolondrado, despreciable como se quiera; siempre bastará para gobernar a un pueblo que nunca ha conocido otra ley que el arbitrio de sus reyes. Esto no quiere decir que un sistema descabellado y el desprestigio dentro y fuera carezcan de consecuencias, no seré yo quien garantice el barco de los locos; pero lo que sí aseguro es: el rey de Prusia será un hombre de su tiempo, hasta que el mundo al revés deje de ser el mundo real.

Usted sabe que sigo de cerca la trayectoria de este hombre <, Federico Guillermo IV>. Ya entonces, cuando no disponía aún de otro órgano que el «Semanario político de Berlín», me di cuenta de su valor y naturaleza. Ya cuando el homenaje de pleitesía en Königsberg confirmó mi sospecha de que en él todo iba a ser una cuestión puramente personal. Su corazón y su ánimo los proclamó como la futura Constitución del patrimonio Prusia, *su* Estado; y realmente en Prusia el rey es el sistema. Él es la única persona política. Su personalidad determina en cualquier caso el sistema. Lo que haga o le hagan hacer, lo que piense o lo que se dice que ha dicho, es lo que hace o piensa el Estado

en Prusia. De modo que realmente es de agradecer que el actual rey lo haya declarado sin rodeos.

Sólo en un punto se estuvo equivocado un cierto tiempo: en la importancia que se dio a los deseos y pensamientos que pudiera manifestar el rey. Éstos no iban a cambiar en nada las cosas; el filisteo es el material de que está hecha la monarquía y el monarca no será nunca más que el rey de los filisteos. Mientras ambas partes sigan siendo lo que son, el rey no podrá convertirse ni a sí mismo ni a su gente en hombres libres, reales.

El rey de Prusia ha intentado transformar el sistema con una teoría que, ciertamente, su padre <, Federico Guillermo III,> no tuvo en esa forma. Es sabida la suerte que ha corrido el intento. El fracaso ha sido total. Muy lógico. Una vez que se ha alcanzado el mundo animal de la política, ya se ha llegado al tope de la reacción y no hay otro avance posible que abandonar su base para pasar al mundo humano de la democracia.

El rey viejo no quería extravagancias. Era un filisteo y no pretendía ser tenido por una mente cultivada. Sabía que un Estado de lacayos y propiedad del rey sólo necesita una existencia prosaica y tranquila. El rey joven era más vivo y despejado; concebía con mucha más grandeza la omnipotencia del monarca, limitado solamente por su corazón y su entendimiento. Le asqueaba el Estado rancio y anquilosado de lacayos y siervos. Quería vivificarle, impregnándole hasta el fondo con sus deseos, sentimientos e ideas. Y él, en *su* Estado, podía exigirlo, con sólo que fuese factible. De ahí sus discursos y efusiones liberales. No la ley muerta, la plenitud y vida del corazón regio gobernaría a todos sus súbditos. Todos los corazones y mentes los quería poner en movimiento para los deseos de su corazón y para sus planes largo tiempo alimentados. El primer movimiento se produjo. Pero los otros corazones no latieron como el suyo y los sojuzgados no podían abrir la boca sin hablar de la supresión de la vieja dominación. Los idealistas, esos desvergonzados que quieren hacer hombre al hombre, tomaron la palabra y, mientras que el rey fantaseaba en alemán antiguo, pensaron que podían filosofar en alemán moderno. Ciertamente esto fue algo inaudito para Prusia. Por un momento el viejo orden de las cosas pareció resolverse por completo, más aún las cosas comenzaron a transformarse en hombres y, por más que en las Cortes esté prohibido mentar nombres, incluso hubo hombres renombrados. Pero ésta era una agitación impropia de alemanes, que los servidores del antiguo despotismo se encargaron pronto de sofocar.+

Tampoco fue difícil poner en manifiesto conflicto los deseos del rey con las intenciones de los idealistas; el primero, enamorado de un gran pasado lleno de curas, caballeros y siervos; los otros, que no quieren sino las consecuencias de la Revolución francesa, o sea en última instancia como siempre la república y el orden de la humanidad libre en vez del de las cosas muertas. Cuando este conflicto ya se había hecho bien tajante e incómodo y el colérico rey se hallaba lo suficientemente indignado, se presentaron ante él sus servidores, que antes habían llevado tan fácilmente la marcha de las cosas y le dijeron: el rey no hace bien en incitar a sus súbditos a palabras inútiles, no podemos gobernar a la clase de los hombres que hablan. También el Señor de todos los rusos de atrás <(«Hinterrussen»)> se había inquietado por el movimiento en las cabezas de los rusos de acá <(«Vorderrussen»)>,[9] exigiendo la vuelta a la tranquilidad del antiguo estado de cosas. Y lo que vino fue una nueva edición de la vieja proscripción de todos los deseos y pensamientos del hombre sobre derechos y deberes humanos, es decir: la vuelta al rancio y anquilosado Estado de lacayos, en que el esclavo sirve en silencio y el dueño de la tierra y de la gente no hace más que dominar en el mayor silencio posible gracias a una servidumbre bien adiestrada, obediente y silenciosa. Ninguno de los dos puede decir lo que querría: ni los unos que quieren ser humanos, ni el otro que hombres no le hacen falta en sus tierras. El silencio es por tanto la única fuente de información. «Muta pecora, prona et ventri oboedientia.» <(Bestias mudas y obedientes vientre a tierra.)>

Tal ha sido el fallido intento de acabar desde dentro con el Estado del filisteo. Lo que de él ha salido en limpio es la evidencia ante todo el mundo de que el despotismo necesita la brutalidad y le es imposible ser humano. Una situación brutal sólo puede sostenerse a base de brutalidad. Y aquí pongo punto final a nuestra común tarea de examinar sin contemplaciones al filisteo y su Estado. No me va a decir usted ahora que tengo el presente en demasiada estima; si con todo no desespero de él, es sólo porque lo desesperado de su misma situación me llena de esperanza. No me estoy refiriendo, en absoluto, a la incapacidad de los señores ni a la indolencia de los servidores y súbditos, que dejan que todo vaya como a Dios le plazca; y sin embargo ya la conjunción de

9. El nombre latino de los prusianos es «Borussi», que Marx lee aquí «Vorderrussi»: «vorder» (en alemán ante, de acá), «russi» (rusos); consecuentemente a los rusos —el pueblo despotizado por excelencia para la tradición ilustrada y antisantaaliancista— les llama «Hinterrussi»: «hinter» (detrás, del otro lado, trasero), «russi». El señor de los rusos-traseros se inquieta por el movimiento entre los rusos-cabezas. Trasero ruso y cabeza prusiana forman una familia homologable.

estos dos aspectos bastaría para provocar una catástrofe. Sólo quiero llamarle la atención sobre el hecho de que los enemigos del filisteísmo, en una palabra todos los hombres que piensan y sufren, han llegado a un acuerdo para el que antes carecieron absolutamente de medios; y que incluso el sistema pasivo de reproducción de los antiguos súbditos está alistando día a día los reclutas que servirán a la nueva humanidad. Pero todavía más rápido que el aumento de la población, el sistema del trabajo y el comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres lleva a una ruptura de la sociedad actual, que el antiguo sistema es incapaz de curar; y es que de curar y producir no sabe nada, sino sólo existir y consumir. La existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante oprimida no puede ser ni ingerida ni digerida por el mundo animal de filisteísmo, que sólo consume pasiva e inconscientemente.

Por nuestra parte, tenemos que sacar a la luz del día todo lo que es el viejo mundo y configurar positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para reflexionar, y a la humanidad doliente para reunirse,[10] tanto más perfecto saldrá a luz el producto que el presente lleva en su seno.

M<arx> a R<uge>

Kreuznach, septiembre 1843 [11]

Me alegra verle decidido y con el pensamiento vuelto hacia el futuro, a una nueva empresa, después de haber estado usted tan retros-

10. Esta primera alusión al proletariado con la paráfrasis «humanidad doliente» parece una transcripción sociológica de Feuerbach: «Un ser libre de miseria carece de fundamento. Sólo lo que puede sufrir merece la existencia. Sólo es divino el ser doliente. Un ser sin dolor es un ser sin ser. Un ser sin dolor se reduce a un ser sin sentidos, sin materia.» (*Feuerbach* III, pág. 233; *Aportes,* pág. 76.)

11. Tras una brillante correspondencia de Bakunin y Feuerbach Ruge había escrito a Marx en tono decidido y emprendedor: «La única forma de proceder con nuestro pasado es romper clara y tajantemente con él ... La filosofía de Hegel pertenece al pasado. Lo que queremos fundar en París es un órgano con el que juzgarnos escueta pero inexorablemente a nosotros mismos y a la misma Alemania. Esto es lo único que puede constituir una regeneración real, un principio nuevo, una nueva toma de postura, una liberación de la burda esencia del nacionalismo y un claro contragolpe a la brutal reacción... Yo me encargaré del aspecto comercial del asunto. Contamos con usted. Escríbame qué le parece el adjunto plan del nuevo periódico.» (Ed. J. M. Bravo, pág. 65.)

pectivo. De modo que en París, la vieja maestra de la filosofía —«absit omen!»— y nueva capital del mundo nuevo. Lo que es necesario, termina ocurriendo. Por tanto no dudo de que se puedan remontar todas las dificultades, por más que conozca su peso.

Tenga o no tenga éxito la empresa, en cualquier caso a finales del presente mes me hallaré en París; aquí hasta el aire que se respira hace de uno un siervo y en Alemania no veo ninguna posibilidad de una actividad libre.[12]

En Alemania todo es reprimido por la fuerza, una verdadera anarquía del espíritu, el régimen de la idiotez misma ha irrumpido y Zurich obedece las órdenes de Berlín.[13] Por tanto cada vez está más clara la necesidad de buscar un nuevo centro para las cabezas realmente pensantes e independientes. Estoy convencido de que nuestro plan responde a una demanda real y necesidades reales tienen que poder ser satisfechas. Por tanto no tengo ninguna duda de la empresa, siempre y cuando se emprenda en serio.

Aún casi mayores que las dificultades externas parecen las dificultades internas: sobre el «de dónde» no hay ninguna duda; pero tanto mayor es la confusión sobre el «a dónde». No sólo se ha desencadenado una anarquía general entre los reformadores, sino que todos debemos confesarnos que carecemos de una idea precisa sobre lo que tiene que pasar. Por otra parte en esto precisamente consiste la ventaja de la nueva tendencia; nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir su morro, para que le volasen a la boca las palomas ya guisadas de la Ciencia absoluta. Ahora la filosofía se ha mundanizado.

12. «La represión contra la *G<aceta> R<enana>* la veo como un *progreso* de la conciencia política y por tanto abandono el asunto. Además la atmósfera se me había hecho tan irrespirable... ¡Qué malo es tener que hacer servicios de esclavo incluso para <conseguir> la libertad y luchar con agujas en vez de con mazas. Me he cansado de tanta hipocresía, estupidez, autoridad bruta, y de nuestras insinuaciones, acomodaciones, guiños y verbalismo. De modo que el gobierno <, al suprimir la *Gaceta Renana,*> me ha devuelto la libertad. ... En Alemania soy incapaz ya de emprender nada. Aquí se falsea uno a sí mismo.» (Carta a Ruge, 25-I-1843.)

13. En el verano de 1843 habían sido perseguidos en Zurich Wilhelm Weitling (cfr. infra, pág. 240, nota 7) y sus compañeros, y secuestrados nada más aparecer *El Cristianismo al descubierto* de Bruno Bauer (cfr. infra, nota 95, pág. 410) y los *21 pliegos desde Suiza,* editados por Georg Herwegh (cfr. infra, pág. 178), quien pocos meses antes había sido expulsado ya de la ciudad.

La demostración más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica, afectada por el tormento de la lucha no sólo externa sino también internamente.[14] No es cosa nuestra la construcción del futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está en mi opinión lo que nos toca hacer actualmente: *criticar sin contemplaciones todo lo que existe*; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos.

De ahí que no esté a favor de plantar una bandera dogmática, al contrario: tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que se den cuenta del sentido de sus tesis. Así, en concreto, el *comunismo* es una abstracción dogmática (y no entiendo por comunismo cualquier comunismo imaginario y posible, sino el comunismo realmente existente, tal y como lo enseñan Cabet, Dézamy, Weitling, etc.).[15] Este comunismo no es en sí mismo más que una variante refinada del principio humanístico, infectada por su antítesis, la realidad privada. Por tanto la supresión de la propiedad privada y el comunismo no son en modo alguno idénticos, y no ha sido casual sino necesario el que hayan brotado otras doctrinas socialistas opuestas, como las de Fourier, Proudhon, etc.; el mismo comunismo no es sino una forma particular, parcial de realizar el principio socialista.

En cuanto al principio socialista en su totalidad, no es a su vez sino un aspecto, referente a la *realidad* del verdadero ser humano. Con la

14. Cfr. un primer desarrollo de esta idea en forma muy hegeliana, en la nota 2 de la tesis doctoral de Marx.

15. Marx distingue aquí (con Moses Hess en su artículo *Socialismo y comunismo*) entre socialismo (de carácter científico) y comunismo (forma ruda e ignara de socialismo, referida sobre todo a la tradición de Babeuf). Los *Manuscritos de París* establecerán además otra segunda forma de comunismo como «humanismo cumplido» y cabal (infra, pág. 378), y en *La ideología alemana* (MEW III, páginas 207-211; OME 7) el comunismo, en concreto el de Cabet, es tratado con simpatía. Por último el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) se identifica con el comunismo. 40 años más tarde, en el prólogo de 1888 al *Manifiesto*, Engels ha explicado este desplazamiento del sentido de la palabra «comunismo». Según él, en 1847 una parte de los obreros se había dado cuenta de que no sólo la política sino la sociedad debían ser revolucionados. «Se trataba de un comunismo aún basto, sin pulir, puramente instintivo. Pero daba en el clavo y tenía la suficiente fuerza entre la clase trabajadora como para producir en Francia el comunismo utópico de Cabet, en Alemania el de Weitling. De modo que en 1847 el socialismo <—Louis Blanc, Proudhon—> era un movimiento de la clase media, el comunismo un movimiento de la clase trabajadora. El socialismo era, por lo menos en el continente, presentable en sociedad; con el comunismo ocurría exactamente lo contrario.»

misma razón tenemos que ocuparnos del otro aspecto, de la existencia teórica del hombre; es decir, que tenemos que someter a nuestra crítica la religión, la ciencia, etc. Además queremos influir sobre nuestros contemporáneos, más precisamente sobre nuestros contemporáneos alemanes. La cuestión es cómo hacerlo. Dos hechos son innegables: que la religión por una parte y la política por la otra son los objetos que más interesan hoy a los alemanes. Con ellas tal y como son es con lo que hay que enlazar, en vez de oponerles un sistema cualquiera como <ha hecho> por ejemplo <Étienne Cabet> en el *Voyage en Icarie.*

La razón ha existido siempre; pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede empalmar con todas las formas de la conciencia teórica y práctica, y desarrollar a partir de las *propias* formas de la realidad existente una verdadera realidad como imperativo y fin último. Por lo que toca a la vida real, precisamente el *Estado político* —incluso allí donde todavía no cumple conscientemente las exigencias socialistas— encierra en todas sus formas *modernas* las exigencias de la razón. Y no se queda ahí. Supone en todo la razón como realizada. Pero también se contradice constantemente entre su definición ideal y sus presupuestos reales.[16]

A partir de este conflicto del Estado político consigo mismo se puede desarrollar toda la verdad social. Lo mismo que la *religión* resume las luchas teóricas de la Humanidad, el *Estado político* resume sus luchas prácticas. O sea, que el Estado político expresa, dentro de los límites de su forma, «sub specie rei publicae», todas las luchas, apetencias y verdades sociales. Por tanto en modo alguno se halla por debajo de la «hauteur des principes» el que la crítica verse sobre las cuestiones políticas más especiales, como la diferencia entre el sistema estamentario y el representativo; [17] lo que esta cuestión expresa, sólo que *políticamente,* es la diferencia entre la preponderancia del hombre y la de la propiedad privada. Es decir, que el crítico no sólo puede, sino que debe abordar estas cuestiones políticas (cuestiones que en opinión de los socialistas radicales se hallan por debajo de toda dignidad). Al desarrollar la superioridad del sistema representativo sobre el estamentario, el crítico *interesa prácticamente* a un gran partido <, el liberal>. Al elevar el sistema representativo de su forma política a su forma general, haciendo valer su verdadero significado de fondo, obliga además

16. El manuscrito de Kreuznach había desarrollado extensamente esta idea, acusando a la dialéctica de Hegel de acomodar los «presupuestos reales» a la «definición ideal» (supra, págs. 48-50, 70, 77, 79-80, 95).

17. Cfr. supra, págs. 56-57, 76-157.

a este partido a superarse a sí mismo, ya que su victoria significa a la vez su desaparición.

Nada nos impide por tanto ni basar nuestra crítica en la crítica de la política, en la toma política de partido, o sea en luchas *reales*, ni identificarla con ellas. De modo que no nos enfrentamos al mundo doctrinariamente con un principio nuevo: ¡Aquí está la verdad! ¡De rodillas! Nosotros, partiendo de los principios del mundo, desarrollamos ante sus ojos nuevos principios. No le decimos: deja tu lucha, es sólo una estupidez; nosotros tenemos la verdadera consigna de la lucha. Sólo le mostramos por qué lucha propiamente; y la conciencia es algo que *tiene* que asumir, por más que se resista.

La reforma de la conciencia consiste *sólo* en hacer al mundo consciente de su propia conciencia, en conseguir que despierte de los sueños que se hace sobre sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones. Nuestro objetivo se reduce a que las cuestiones religiosas y políticas tomen la *forma humana de la consciencia de sí*. Así lo ha hecho ya Feuerbach en su crítica de la religión.[18]

Nuestro lema será por tanto: reforma de la conciencia no mediante dogmas sino por el análisis de la conciencia mística, confusa para sí misma, sea en forma religiosa o política. Lo que se mostrará es que el mundo posee hace tiempo el sueño de algo que sólo necesita ser *consciente* para ser poseído realmente. Lo que se mostrará es que no se trata de hacer cruz y raya con el pasado, sino de *realizar* sus pensamientos. Lo que se mostrará finalmente es que la Humanidad no está empezando un *nuevo* trabajo, sino acabando conscientemente su *antiguo* trabajo.

La tendencia de nuestra revista la podemos resumir por tanto así: que nuestro tiempo llegue a entenderse a sí mismo en sus luchas y deseos (filosofía crítica). Es un trabajo por el mundo y por nosotros y

18. La fe en la fuerza de las ideas, entonces general, no era sólo cosa del idealismo alemán o de la tradición ilustrada, representada dentro del «socialismo» por Fourier; también la compartían desde luego Feuerbach, aquí citado, y Moses Hess. Pero en éstos la idea es (conforme a la tradición del idealismo alemán) «acción» intelectual. Ella es la matriz de toda la realidad y por consiguiente el mismo mundo económico cosificado es reducido expresamente a la acción humana. Como decía Hess al final de la *Filosofía de la acción* (un texto bien conocido por Marx), «la propiedad material es la consciencia del Espíritu convertida en idea cosificada. El Espíritu no comprende espiritualmente el trabajo, la elaboración, la proyección exterior de sí mismo, como su libre acción, como su propia vida, sino como algo materialmente distinto». Los *Manuscritos de París*, al encontrar el *trabajo* como realidad verdadera de la propiedad privada, precisarán, desidealizándola potencialmente, esta idea de Hess. (Cfr. infra, págs. 347-348, 370-374.)

sólo puede ser obra de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión* y nada más. Para que a la Humanidad le sean perdonados sus pecados, le basta con llamarlos por su nombre.

LA CUESTIÓN JUDÍA[1]

1.°) *Bruno Bauer,* La cuestión judía, *Braunschweig, 1843.*
2.°) *Bruno Bauer, «¿Son capaces de libertad los judíos y cristianos actuales?»,* Veintiún pliegos desde Suiza, *ed. por Georg Herwegh, Zürich y Winterthur, 1843, págs. 56-71.*

I

BRUNO BAUER, «LA CUESTIÓN JUDÍA», BRAUNSCHWEIG, 1843

Los judíos alemanes pretenden su emancipación. ¿Qué emancipación? La emancipación *ciudadana, política.*

Bruno Bauer les responde: en Alemania nadie se halla emancipado políticamente. Ni siquiera nosotros somos libres. ¿Cómo os vamos a liberar a vosotros? Los judíos sois unos *egoístas,* exigiendo una emanci-

1. El tema judaísmo-Estado, una de las típicas cuestiones disputadas de la Ilustración berlinesa, había tenido gran importancia en la formación filosófica de Hegel. Bruno Bauer apoyaba precisamente su antisemitismo en un hegelianismo a su modo (Marx le pone la nota del § 270 de la *Filosofía del Derecho,* que defiende la igualdad de derechos civiles de los judíos). Ahora tiene lugar la ruptura de Marx con Bruno Bauer, a quien la correspondencia de 1843 citaba aún con admiración. También en el socialismo francés el tema era muy discutido: los sansimonistas no eran antisemitas; sí lo eran en cambio los fourieristas, Proudhon, Blanqui. Marx toma la cuestión en disputa, elevándola a sus términos esenciales: la cuestión del Estado (planteada por Bruno Bauer) y la del dinero (acusación de usura por Blanqui). Desarrollando estos temas también el Estado de la Revolución francesa se revela como una «generalidad irreal», generada por el «egoísmo», que debe ser suprimida (según postulaba Moses Hess —el futuro teórico del Sionismo— en *Socialismo y comunismo*). La atención de Marx se vuelve, sobre todo en la 2.ª parte del artículo, hacia la base real del Estado, expresada con Hess en términos de «egoísmo» y «dinero».

pación especial en vuestra calidad de judíos. Como alemanes, tendríais que trabajar por la emancipación política de Alemania; como hombres, por la emancipación humana. Y la opresión y el desprecio en que se os tiene en particular, no deberíais sentirlos como excepción sino al contrario como confirmación de la regla.

¿O es que los judíos reclaman la igualdad de derechos con los *súbditos cristianos*? Entonces reconocen la legitimidad del *Estado cristiano*, entonces reconocen el régimen de la subyugación general. ¿Por qué les desagrada entonces su yugo especial, una vez que les agrada el yugo general? ¿Por qué se tiene que interesar el alemán por la liberación de los judíos, si el judío no se interesa por la liberación de los alemanes?

El Estado *cristiano* no conoce más que *privilegios*. En él el judío posee el privilegio de ser judío. Como judío tiene derechos que no poseen los cristianos. ¿Por qué pretende entonces derechos que no tiene y los cristianos disfrutan?

Queriendo verse emancipado del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso*. ¿Abandona él, el judío, *su* prejuicio religioso? ¿Qué derecho tiene entonces a exigir de otro esa renuncia a la religión?

La *misma esencia* del Estado cristiano le impide emancipar al judío; pero, sigue Bauer, la misma esencia del judío le impide ser emancipado. Mientras el cristiano siga siendo cristiano y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar como de recibir la emancipación.

El Estado cristiano sólo puede portarse con el judío como el Estado cristiano que es: le privilegiará permitiéndole separarse de los otros súbditos; pero <a la vez> le hará sentir la presión de los otros ámbitos separados, y tanto más sensiblemente cuanto el judío se halla en oposición *religiosa* a la religión dominante. Pero tampoco el judío puede ver el Estado más que judaicamente, es decir como a un extraño; a la nacionalidad real le opone su quimérica nacionalidad, a la ley real su ley ilusoria; considera justificado su exclusivismo frente a la Humanidad, por principio no toma parte en el movimiento histórico, espera a un futuro que no tiene nada en común con el futuro general del hombre, se tiene por miembro del pueblo judío y a éste por el pueblo elegido.

¿A título de qué aspiráis entonces los judíos a la emancipación? ¿Por vuestra religión? Es la enemiga a muerte de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? No los hay en Alemania. ¿En cuanto hombres? Lo sois tan poco como esos a los que apeláis.

Después de someter a crítica las diversas posiciones y soluciones

que ha habido en la cuestión judía, Bruno Bauer ha replanteado la cuestión sobre una nueva base. *¿Cómo* deben ser, pregunta, el judío por emancipar y el Estado cristiano emancipador? Su respuesta es una crítica de la religión judía, un análisis de la oposición *religiosa* entre judaísmo y cristianismo, y el esclarecimiento de lo que es el Estado cristiano, todo ello con audacia, rigor, talento, dedicación y un estilo tan preciso como enjundioso y enérgico.

¿Cómo pues resuelve Bauer la cuestión judía? ¿A qué resultados llega? La formulación de una pregunta es su solución. La crítica de la cuestión judía es su solución. En resumen:

Para poder emancipar a otros, tenemos que comenzar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de oposición entre el judío y el cristiano es la oposición *religiosa*. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una oposición *religiosa*? *Suprimiendo* la *religión*. Que el cristiano y el judío lleguen a ver sus religiones opuestas como meros *estadios diferentes en la evolución del espíritu humano*, como diversas camisas de serpiente abandonadas por la *historia*, y al *hombre* como la serpiente cuya piel han sido. Entonces dejarán de hallarse en una relación religiosa, para establecer una relación ya sólo crítica, *científica*, una relación humana. La *ciencia* será entonces su unidad. Y los conflictos en la ciencia se resuelven sólo por la ciencia.

El judío *alemán* es quien más experimenta la falta de emancipación política en general y el marcado cristianismo del Estado <en particular>. Sin embargo, tal y como la entiende Bauer, la cuestión judía tiene, aparte de la situación específicamente alemana, un alcance general. Se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la *contradicción entre el particularismo religioso y la emancipación política.* La emancipación de la religión es vista como la condición tanto para el judío que quiere verse emancipado políticamente, como para el Estado que debe emancipar y ser emancipado él mismo.

> «Bueno, se dice y lo dice incluso el judío, el judío no tiene que ser emancipado en su calidad de judío, por ser judío, ni porque tenga una ética basada en principio humano general tan acertado. Por el contrario, el JUDÍO cederá el paso al *ciudadano*, para ser eso, CIUDADANO, a pesar de ser judío y deber seguir siéndolo. Es decir, que era y es JUDÍO, pese a ser CIUDADANO y vivir a nivel general una misma condición humana; su carácter judío y particularista terminará siempre pudiendo más que sus deberes humanos y políticos. El *prejuicio* sigue en pie, por más que lo desborden principios *generales*.

Pero si sigue en pie, entonces es que más bien desborda a todo lo demás.» «Sólo por un sofisma, aparentemente, podría el judío seguir siéndolo en la vida del Estado. De querer seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y lo que acabaría imponiéndose; es decir, su *vida* EN EL ESTADO sólo sería apariencia o excepción meramente ocasional contra la regla y lo esencial.» («¿Son capaces de libertad los judíos y cristianos actuales?», <en> *Veintiún pliegos,* pág. 57.)

Oigamos por otra parte, cómo se plantea Bauer la tarea del Estado.

«Francia», dice, «nos ha ofrecido recientemente» (Debate de la Cámara de diputados del 26 de diciembre de 1840) «con respecto a la cuestión judía —y constantemente en todas las otras cuestiones *políticas*— el espectáculo de una vida libre, que revoca su libertad en la ley, declarándola así apariencia, a la vez que por otro lado revoca su libre ley con los hechos». (*Cuestión judía,* pág. 64.)

«En Francia la libertad general todavía no es ley. *Tampoco* la *cuestión judía* se halla *resuelta.* Y es que la libertad en la ley —según la cual todos los ciudadanos son iguales— se halla limitada en una vida dominada y dividida por privilegios religiosos; falta de libertad en la vida, que a su vez repercute sobre la ley, obligándole a sancionar la división de los ciudadanos, de suyo libres, en oprimidos y opresores.» (Pág. 65.)

Entonces, ¿cuándo se hallaría resuelta la cuestión judía en Francia?

«El judío por ejemplo habrá dejado necesariamente de serlo el día en que no se deje prohibir por su ley el cumplimiento de sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos; o sea, cuando, por ejemplo, vaya en sábado a la Cámara de diputados y tome parte en el debate. Todos los *privilegios religiosos,* por tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tienen que ser abolidos; y en caso de que algunos o bastantes o *incluso la mayoría se crea obligada a cumplir deberes religiosos,* este cumplimiento tiene que serles dejado *a ellos mismos* como *pura cosa privada.*» (Pág. 65.) «Ya no hay religión, si no hay religiones privilegiadas. Quitadle a la religión su fuerza exclusiva y dejará de existir.» (Pág. 66) «El Sr. Martin du Nord entendió la propuesta de suprimir la mención del domingo en las leyes como equivalente a la de declarar muerto el cristianismo; con el mismo derecho —perfectamente fundado— la declaración de que la ley sobre el sábado ya no obliga al judío, significará la proclamación del fin del judaísmo.» (Pág. 71.)

Bauer exige así por una parte que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si quiere emanciparse *políticamente.* Por otra parte en consecuencia la supresión *política* de la religión es para él la supresión de la religión simplemente. Un Estado que presuponga la religión, no ha llegado a ser aún Estado verdadero, real.

> «Ciertamente una mentalidad religiosa es una garantía para el Estado. Pero ¿para qué Estado? *¿Qué tipo de Estado es ése?»* (pág. 97).

Aquí se trasluce lo *incompleta* que es esta concepción de la cuestión judía.

No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: *de qué clase de emancipación* se trata y qué condiciones le son inmanentes. Sólo una crítica de la misma *emancipación política* puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución en la *«cuestión general de nuestro tiempo».*

Bauer incurre en contradicciones por no haber situado el problema a este nivel. Establece condiciones que no tienen que ver con lo que es la emancipación *política.* Plantea preguntas ajenas a su tarea y soluciona tareas que dejan intacta su pregunta. De los adversarios de la emancipación judía Bauer dice: «Su única falta consistía en presuponer el Estado cristiano como el único verdadero, en vez de someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo» (pág. 3). Nosotros vemos la falta de Bauer en que *sólo* somete a crítica el «Estado cristiano», no el «Estado a secas», en que no investiga *la relación de la emancipación política con la emancipación humana,* y en que por tanto establece condiciones únicamente explicables por una ingenua confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general. Bauer pregunta a los judíos: ¿Tenéis desde vuestro punto de vista el derecho de aspirar a la *emancipación política*? Nosotros preguntamos a la inversa: el punto de vista de la emancipación *política* ¿tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?

Según el Estado en que se encuentra el judío, la cuestión judía cobra una fisionomía diferente. En Alemania, donde no hay un Estado político, un Estado que exista como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica.* El judío se encuentra en oposición *religiosa* con un Estado que confiesa el cristianismo como su

fundamento. Ese Estado es teólogo ex profeso. Crítica significa aquí crítica de la teología, crítica de doble filo: de la teología cristiana como de la judía. De modo que seguimos en la teología, por más *críticos* que seamos como teólogos.

En Francia, en el Estado *constitucional*, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de una *emancipación política a medias*. La *apariencia* de una religión de Estado se mantiene en la fórmula —por más que vacía y en sí misma contradictoria— de una *religión de la mayoría*; de este modo la relación de los judíos con el Estado cobra la *apariencia* de una oposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica —por lo menos en una parte de ellos— pierde la cuestión judía su significación *teológica* para convertirse en una cuestión realmente *profana*. Sólo allí donde el Estado político existe en toda su madurez, puede perfilarse específica y distintamente la relación del judío, y en general del hombre religioso, con el Estado político, o sea la relación entre religión y Estado. La crítica de esta relación deja de ser teológica, tan pronto como cesa el Estado de comportarse *teológicamente* con la religión, para hacerlo en cuanto Estado, es decir *políticamente*. En este punto, en que la cuestión deja de ser *teológica*, la crítica de Bauer deja de ser crítica.

> «*En los Estados Unidos no hay ni religión de Estado ni religión declarada mayoritaria ni preeminencia de un culto sobre otro. El Es-Estado es ajeno a todos los cultos.*» (*María o la esclavitud en los Estados Unidos*, por G. de Beaumont, París 1835, pág. 214.) Incluso hay algunos Estados de Norteamérica, en que «*la Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos*» (loc. cit., pág. 225). Con todo «*en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honrado*» (loc. cit., pág. 224).

Sin embargo Norteamérica es el país más religioso, como afirman unánimemente Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. De todos modos los Estados de Norteamérica son sólo un ejemplo. La cuestión es: ¿En qué relación se halla la *perfecta* emancipación política con la religión? La demostración de que la presencia de la religión no contradice a la perfección del Estado, sería que, incluso en el país de la perfecta emancipación política, no sólo existiese la religión, sino además se hallara en toda su *energía* y *vitalidad*. Pero como la existencia de la religión es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo *ser* del Estado. La religión ya no es

para nosotros el *fundamento* sino sólo el *fenómeno* de los límites que presenta el mundo. Por tanto las trabas religiosas de los libres ciudadanos las explicamos partiendo de sus trabas profanas. No afirmamos que tienen que superar su limitación religiosa para superar sus barreras mundanas. Afirmamos que, en cuanto superen sus barreras religiosas, superarán su limitación real. No transformamos las cuestiones profanas en teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en profanas. La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición; nosotros convertimos la superstición en historia.[2] La cuestión de la *relación entre la emancipación y la religión* se convierte para nosotros en la cuestión de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana.* Si criticamos la debilidad religiosa del Estado político, es en cuanto estructura *profana, prescindiendo* de sus debilidades religiosas. La contradicción del Estado con una *religión precisa,* por ejemplo el *judaísmo,* la humanizamos viendo en ella la contradicción del Estado con *determinados* elementos *mundanos* y en la contradicción del Estado con la *religión en general* la contradicción del Estado con sus *presupuestos* generales.

La emancipación *política* del judío, del cristiano, del hombre *religioso* en general es la *emancipación del Estado* frente al judaísmo, el cristianismo y en general la *religión.* El Estado en su forma propia y característica, en cuanto *Estado,* se emancipa de la religión emancipándose de la *religión oficial,* o sea reconociéndose a sí mismo como Estado y no a una religión. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión, porque la emancipación política no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación *humana.*

Los límites de la emancipación política se muestran en seguida en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra *realmente* con el hombre; el Estado puede ser un *Estado libre,* sin que el hombre sea *un hombre libre.* El mismo Bauer lo admite tácitamente, cuando establece la siguiente condición para la emancipación política:

> «Todos los privilegios religiosos, por tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tienen que ser abolidos; y, en caso de que

2. «Hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología. De este modo la historia ha realizado, ha convertido en un objeto de la conciencia lo que la teología era sólo de suyo.» (*Feuerbach* V, pág. 13; *La esencia del Cristianismo,* Introducción, 2.ª parte.) La concepción de la religión en toda «La cuestión judía» sigue siendo netamente feuerbachiana.

algunos o bastantes o incluso la *mayoría se siga creyendo obligada a cumplir deberes religiosos,* este cumplimiento tiene que serles dejado a ellos mismos como *pura cosa privada.*»

O sea que el *Estado* puede haberse emancipado de la religión, incluso cuando la mayoría sigue siendo religiosa; y la *mayoría* no deja de ser religiosa por serlo *privatim.*

Pero a fin de cuentas la actitud del Estado, sobre todo del *Estado libre,* para con la religión es sólo la de los *hombres* que lo componen. Por tanto el hombre se libera en el *medio del Estado, políticamente,* de una barrera, elevándose sobre ella en una forma parcial, *abstracta* y *limitada.* Por tanto también, cuando el hombre se libera *políticamente,* lo hace dando un *rodeo,* en un *medio,* aunque en un *medio necesario.* Y por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado —es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado—, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo, a través de un medio. La religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un *mediador.* El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador, sobre quien el hombre carga toda su divinidad, todas sus *trabas religiosas,* el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana.*

Cuando el hombre alcanza el nivel *político,* dejando atrás la religión, participa de todos los inconvenientes y todas las ventajas del nivel político en general. El Estado en cuanto tal anula por ejemplo la *propiedad privada* —el hombre declara *políticamente* la *supresión* de la propiedad privada—, al eliminar el carácter *censitario* de la voz activa y pasiva, como lo han hecho muchos Estados de Norteamérica. *Hamilton* tiene toda la razón, cuando interpreta así este hecho desde el punto de vista político: +

«La masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria.» +

La propiedad privada ¿no se halla superada en la idea, una vez que el desposeído se ha convertido en legislador del propietario? La forma *censitaria* es la última forma *política* de reconocer la propiedad privada.

Sin embargo la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con ella, sino que incluso la supone. El Estado suprime a su modo las diferencias de *nacimiento, estamento, cultura, ocupación,* declarándolas *apolíticas,* proclamando *por igual* a cada miembro del pueblo

partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen* a *su* modo y hagan valer su ser *específico.* Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho,* la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* e imponer su *generalidad.*[3] Por eso determina *Hegel* tan acertadamente la relación del *Estado político* con la religión, cuando dice:

> «Para que el Estado acceda a la existencia como la REALIDAD ÉTICA del Estado que *se sabe a sí misma,* es preciso que se DISTINGA de la forma de la autoridad y de la fe. Pero esta distinción sólo se produce en tanto en cuanto la parte eclesiástica llega a DIVIDIRSE en sí misma. SÓLO DE ESTE MODO, A TRAVÉS DE las Iglesias *particulares,* ha adquirido el Estado la *generalidad* del pensamiento, el principio de su forma, y la hace real.» (Filosofía del Derecho de Hegel, 1.ª ed., pág. 346 <,= § 270, Nota vers. fin.>)

¡Ciertamente! Sólo así, *a través de* los elementos *particulares,* se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del hombre *a nivel de especie* en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado en la *sociedad burguesa,* pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política,* en la que vale como *ser comunitario,* y la vida en la *sociedad burguesa,* en la que actúa como *hombre privado,* considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta tan espiritualistamente con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reco-

3. En la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel* Marx había criticado repetidamente la mediación hegeliana, que trataba de mediar ambos extremos en la Idea, sin ver que su oposición era irrevocable, impuesta por una realidad histórica. Ahora expone la misma idea no crítica y metodológicamente sino positivamente: el Estado actual, como *abstracción* de la realidad que lo genera, y en cuanto tal potencialmente superado.

nocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El hombre es un ser profano en su realidad *inmediata*, en la sociedad burguesa. Y en ella, donde pasa ante sí y los otros por un individuo real, es un fenómeno *falso*. En cambio en el Estado, donde el hombre pasa por un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal.

El conflicto en que pone a un hombre la profesión de *una religión* con su civilidad, con los otros hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la división *profana* entre el Estado *político* y la *sociedad burguesa*. Para el hombre en cuanto *bourgeois* su «vida en el Estado o es mera apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla». Claro que tanto el *bourgeois* como el judío viven en el Estado sólo por un sofisma, lo mismo que sólo por un sofisma es el *citoyen* judío o *bourgeois*. Pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del mismo Estado político*. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el individuo, entre el *individuo de carne y hueso* y el *ciudadano*. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político, es la misma en que se encuentra el *bourgeois* con el citoyen, el miembro de la sociedad burguesa con su *piel de león política*.

Bauer polemiza contra la expresión *religiosa* de este conflicto profano, a que termina reduciéndose la cuestión judía, entre el Estado político y sus presupuestos —sean éstos materiales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como cultura y religión—, entre el interés *general* y el *interés privado*, <en una palabra> entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*. Pero deja en pie todas estas antítesis profanas.

> «Precisamente las necesidades, fundamento de la *sociedad burguesa*, que *garantizan* su existencia y *su necesidad*, exponen esa misma existencia a constantes peligros, alimentan en ella un factor de inseguridad y producen ese fluctuante amasijo de pobreza y riqueza, miseria y prosperidad, en una palabra la inestabilidad.» (Pág. 8.)

Véase toda la sección titulada «La sociedad burguesa» (págs. 8-9), que sigue en líneas generales la Filosofía del Derecho <(§§ 182-257)> de Hegel. La sociedad burguesa, en su oposición al Estado político, es reconocida como necesaria, porque lo es el Estado.

Ciertamente la emancipación *política* es un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es *en* el actual

orden del mundo. Naturalmente nos estamos refiriendo a la emancipación real, práctica.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión, cuando la destierra del Derecho público al Derecho privado. Allí donde el hombre se comporta como un ser a niver de especie, en comunidad con otros hombres —aunque sea de un modo limitado, en una forma y ámbito particulares—, la religión ha dejado de ser el espíritu del *Estado* para convertirse en el espíritu de la *sociedad burguesa*, del ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. Ha dejado de ser la esencia de la comunidad para convertirse en la esencia de la *diferencia*. Lo que ahora expresa es que el hombre se ha *separado* de su *comunidad*, de sí y de los otros hombres; y esto fue *originariamente* la religión. Ahora no es más que la confesión abstracta de una particularidad tergiversada, de una *extravagancia personal*, de la arbitrariedad. El astillamiento sin límites de la religión, por ejemplo en Norteamérica, le da incluso *externamente* la forma de un aspecto puramente individual; se halla desplazada como uno más al campo de los intereses privados y desterrada de la cosa pública como tal. Pero no hay que engañarse sobre los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en un *hombre público* y un *hombre privado*, la *dislocación* con que la religión abandona el Estado por la sociedad burguesa, no es un estadio sino la *plenitud* de la emancipación política. Ésta, por consiguiente, ni termina con la religiosidad *real* del hombre ni la pretende.

La *desmembración* del hombre en el judío y el ciudadano, el protestante y el ciudadano, el hombre religioso y el ciudadano, no es una mentira *que atente a* la ciudadanía, ni una forma de esquivar la emancipación política, sino *ésta misma*, la forma *política* de emanciparse de la religión. En tiempos <de transición>, cuando la sociedad burguesa está dando a luz brutalmente el Estado político como tal, cuando la liberación humana de sí mismo trata de realizarse en la forma de autoliberación política, entonces el Estado puede y debe llegar hasta a *suprimir la religión*, hasta a *aniquilarla*, pero sólo lo mismo que llega a suprimir la propiedad privada, hasta el extremo de la confiscación y los impuestos progresivos; y lo mismo que llega a suprimir la vida, a la *guillotina*. En los momentos de especial conciencia de sí la vida política trata de aplastar su presupuesto, la sociedad burguesa y sus elementos, para constituirse como la vida real y coherente de los hombres a nivel de especie. Esto, sin embargo, no puede conseguirlo más que contradiciendo *violentamente* la base de su propia vida, declarando la revolución *permanente*. Por eso el drama político acaba en la restauración

de la religión, la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, tan necesariamente como la guerra termina en la paz.

Ni siquiera el Estado *cristiano* —como le llaman—, que reconoce el cristianismo como su fundamento, su religión oficial y por tanto excluye las otras religiones, ni siquiera él es el perfecto Estado cristiano, sino el Estado *ateo*, *democrático*, el Estado que asigna a la religión su puesto entre los otros elementos de la sociedad burguesa. El Estado aún teólogo, que sigue profesando oficialmente el cristianismo, que no se atreve todavía a proclamarse *como Estado*, aún no ha conseguido expresar *profana*, *humanamente*, en su *realidad* como Estado, el fundamento *humano*, cuya expresión exaltada es el cristianismo. Lo que se suele llamar Estado cristiano no es ni más ni menos que la *negación del Estado*; sólo el *trasfondo humano* del cristianismo —y no el cristianismo cómo tal— es capaz de plasmarse en productos realmente humanos.

Lo que se suele llamar Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, de ningún modo la realización política del cristianismo. Un Estado que siga profesando el cristianismo en la forma de la religión, aún no lo profesa en la forma del Estado, pues todavía se comporta religiosamente con la religión; es decir, que no *pone realmente en práctica* el fundamento humano de la religión, pues sigue conjurando la *irrealidad*, la figura *imaginaria* de ese núcleo humano. El que llaman Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve como *complemento* y *consagración* de su imperfección. Por tanto la religión no puede ser para él más que un *medio* y él el Estado de la *hipocresía.* El Estado *plenamente desarrollado* puede contar a la religión entre sus *presupuestos*, debido a la deficiencia inherente a su propia *esencia.* En cambio un Estado aún *imperfecto* puede *declarar* a la religión su *fundamento*, debido a la deficiencia de su *existencia específica*, como Estado imperfecto. Entre ambos casos hay una gran diferencia. En el segundo la religión se convierte en *política deficiente.* El primero muestra en la religión la deficiencia de la *política* incluso en su plenitud. El Estado llamado cristiano necesita de la religión cristiana para completarse *como Estado.* El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario puede abstraer de la religión, toda vez que realiza profanamente el fundamento humano de la realidad. En cambio el Estado llamado cristiano se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política. Una vez que degrada las formas políticas a una apariencia, hace lo mismo con la religión.

Para hacer más clara esta antítesis, veamos cómo construye Bauer el Estado cristiano partiendo de la idea del Estado germanocristiano:

> «Para demostrar la *imposibilidad* o *inexistencia* de un Estado cristiano», dice Bauer, «se ha recurrido mucho últimamente a aquellas sentencias del evangelio que *no sólo no* cumple, sino *tampoco puede cumplir, a no ser que se quiera disolver totalmente*». «Pero la cosa no es tan fácil de liquidar. En efecto, ¿qué exigen esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la Revelación, volver la espalda al Estado, acabar con la condición mundana. Ahora bien, todo esto lo exige y cumple el Estado cristiano. Se ha apropiado el *espíritu del evangelio* y, si no lo reproduce a la letra, es sólo porque lo expresa en las formas del Estado, es decir en formas que por una parte proceden de la política de este mundo, pero quedan rebajadas a una apariencia en el renacer a que les somete la religión. Se vuelve la espalda al Estado, sirviéndose para ello de sus propias formas.» (Pág. 55.)

Bauer desarrolla a continuación que en el Estado cristiano el pueblo es sólo un no-pueblo carente de voluntad propia. Su verdadera existencia la posee en la cabeza a la que se halla sometido. Esta le es extraña originariamente y por naturaleza, es decir dada por Dios sin arte ni parte del pueblo. Las leyes de este pueblo no son obra suya sino revelaciones positivas. Su soberano necesita de mediadores privilegiados con el pueblo propiamente tal, con la masa. Esta a su vez se descompone en una infinidad de sectores especiales, de origen y naturaleza casual, que se distinguen por sus intereses, así como por sus específicos prejuicios y pasiones, y cuyo privilegio consiste en el permio de aislarse mutuamente, etc. (pág. 56).

Sólo que Bauer mismo dice:

> «La política, cuando sólo es tomada como religión, tiene tan poco derecho a llamarse política como el fregado de los pucheros a llamarse quehacer doméstico, cuando es tomado como un asunto religioso.» (Pág. 108.)

Ahora bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es un «quehacer doméstico», lo mismo que los «quehaceres domésticos» son religiosos. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación entre «espíritu» y «letra» del evangelio es un acto *irreligioso.* Haciendo hablar al evangelio con la letra de la política,

distinta de la del Espíritu Santo, el Estado comete un sacrilegio, si no ante los ojos de los hombres, sí al menos ante sus propios ojos religiosos. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, la *Biblia* como su *Constitución*, se le enfrentan las *palabras* de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es santa hasta en su letra. Este Estado, y la *basura humana* en que se basa, incurre en una contradicción dolorosa, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio, que «no sólo no cumple, sino que *tampoco puede cumplir, a no ser que se quiera disolver por completo como Estado*». ¿Y por qué no se va a disolver totalmente? A esta pregunta no tiene nada que responderse ni a sí ni a otros. Ante su *propia conciencia*, el Estado cristiano oficial es un *imperativo* imposible de cumplir. Sólo a base de mentiras puede cerciorarse de la *realidad* de la propia existencia y por consiguiente es para sí mismo un constante objeto de duda, inseguro y problemático. La crítica se halla, pues, en su pleno derecho, cuando le trastorna la conciencia al Estado que invoca a la Biblia, de modo que éste ya no sabe si es *imaginación* o *realidad* y la infamia de sus fines *profanos*, amparada bajo capa de religión, entra en conflicto con la rectitud de su conciencia *religiosa*, para quien la religión es el objetivo del mundo. A este Estado sólo le queda una posibilidad de liberarse de su tormento interior: convertirse en el esbirro de la *Iglesia* católica. Frente a ésta, que declara el poder secular como su cuerpo sometido a ella, el Estado es impotente, impotente el poder secular, que pretende dominar sobre el espíritu religioso.

En el que llaman Estado cristiano se halla vigente la *enajenación* no el *hombre*. El único hombre válido, el *rey*, no sólo es específicamente distinto de los otros hombres, sino un ser religioso en sí mismo, unido directamente con el Cielo, con Dios. Las relaciones dominantes se basan aún en la *fe*. El espíritu religioso, por tanto, no se ha secularizado aún realmente.

Pero tampoco puede secularizarse *realmente*. ¿Qué es en efecto sino la forma *espiritualizada* de un estadio de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a su realidad en tanto en cuanto la fase de desarrollo del espíritu humano que expresa religiosamente, se perfila y constituye en su forma *laica*. Es lo que ocurre en el Estado *democrático*. Su fundamento no es el cristianismo sino el *fundamento humano* del cristianismo. Si la religión sigue siendo la conciencia ideal, supramundana de sus miembros, es porque constituye la forma ideal de un *estadio del desarrollo humano*, plasmado en ella.

Lo que hace religiosos a los miembros del Estado político es el dualismo entre vida individual y de la especie, entre vida de la sociedad burguesa y vida política; es la relación que mantiene el hombre con el Estado como su verdadera vida, trascendente a su propia individualidad real; es el hecho de que en este caso la religión sea el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión de la separación y enajenación del hombre frente al hombre. Lo que hace cristiana a la democracia política es que en ella el hombre, y no sólo uno sino todos los hombres, vale como el ser supremo, *soberano*; pero el hombre tal como se presenta sin cultura ni socialidad, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como es aquí y ahora, el hombre pervertido, enajenado, vaciado por toda la organización de nuestra sociedad, tal y como la ha hecho el dominio de situaciones y elementos inhumanos, en una palabra: el hombre que todavía no es *realmente* un ser a nivel de la especie. La fantasía, el sueño, el postulado del cristianismo: la soberanía del hombre —pero vinculada a un ser ajeno, distinto del hombre real— es en la democracia realidad sensible, presente, máxima profana.

En la plena democracia la conciencia religiosa y teológica se tiene incluso por tanto más religiosa y teológica, ya que al parecer carece tanto de significado político como de objetivos terrenales y se hace cosa del retraimiento ante la realidad, expresión de la cortedad de luces, producto de la arbitrariedad y la fantasía en una palabra: es una vida realmente trascendente. El cristianismo alcanza así la expresión *práctica* de su significado religioso universal, cobijando bajo una forma única las *Weltanschauungen* más dispares y sobre todo no exigiendo de otros cristianismo sino sólo religión, cualquiera que sea (cf. la obra citada de Beaumont). La conciencia religiosa saborea la riqueza de los contrastes religiosos y la variedad de las religiones.

Queda mostrado por tanto que la emancipación política de la religión deja en pie a ésta, si bien sin su posición de privilegio. La contradicción, en que se encuentra el fiel de una religión particular con su ciudadanía, no es más que *una parte* de la general *contradicción laica entre el Estado político y la sociedad burguesa.* La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se confiesa como Estado, abstrayendo de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión.

Por consiguiente no decimos a los judíos como Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo, no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que les decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente, sin que abandonéis total y cohe-

rentemente el judaísmo, muestra que la *emancipación política* no es por sí misma la emancipación *humana*. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos. Lo mismo que el Estado *evangeliza*, cuando, a pesar de ser Estado, se comporta cristianamente con los judíos, el judío *politiza*, cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos políticos.

Ahora bien, supuesto que el hombre, aun si es judío, pueda ser emancipado políticamente, recibir los derechos civiles, ¿puede pretender y recibir los *derechos* que llaman *humanos*? Bauer *lo niega.*

> «La cuestión es si el judío en cuanto tal —y él mismo confiesa que su verdadero carácter le obliga a vivir eternamente separado de los otros— es capaz de recibir y de conceder a otros los *derechos generales del hombre.*»
>
> «La idea de los derechos humanos no fue descubierta por el mundo cristiano hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata; al contrario, sólo se conquista en lucha con las tradiciones históricas en que el hombre ha venido siendo educado. Por eso los derechos humanos no son un don de la naturaleza o dote de la historia, sino el precio de la lucha contra la casualidad del nacimiento y contra los privilegios que la historia ha ido pasando hasta ahora de generación en generación. Son resultado de la cultura y sólo aquél puede poseerlos que se los ha ganado y merecido.»
>
> «Entonces el judío ¿puede realmente entrar en posesión de ellos? Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío, podrá más que el ser humano que le debería vincular como hombre con los hombres, y le separará de los que no son judíos. Con esta separación declara que el ser específico que le convierte en judío es su verdadero, supremo ser, ante al que debe ceder el ser humano.»
>
> «Por la misma razón el cristiano en cuanto tal es incapaz de acordar los derechos humanos.» (Págs. 19, 20.)

Según Bauer el hombre debe sacrificar el «*privilegio de la fe*» para poder recibir los derechos generales del hombre. Consideremos por un momento los llamados derechos humanos y precisamente en su forma auténtica, la que poseen entre sus *descubridores*, los norteamericanos y franceses.+

Una parte de estos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros. Su contenido es la *participación* en la *comunidad*, y precisamente en la comunidad

política, en el *Estado*. La categoría que los comprende es la de *libertad política, derechos políticos*. Estos, como hemos visto, no presuponen en modo alguno la abolición coherente y positiva de la religión, por consiguiente tampoco, v.g., del judaísmo. +

Queda por examinar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto son distintos de los *droits du citoyen*.

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia y el derecho a practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es profesado expresamente o bien como un *derecho humano* o como consecuencia de un derecho humano, la libertad.

> *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 1791, artículo 10: «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, tampoco por las religiosas.» El título I de la Constitución de 1791 garantiza como derecho humano: «La libertad de todo hombre para ejercer el *culto religioso* al que pertenece.»
>
> La *Declaración de los derechos del hombre*, etc., de 1793 enumera entre los derechos humanos, artículo 7: «El libre ejercicio de <todos> los cultos.» Con respecto al derecho a publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer su culto, llega a decir incluso: «La necesidad de enunciar estos *derechos* supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo.» Cfr. la Constitución de 1795, título XV, artículo 354.
>
> *Constitución de Pennsylvania*, artículo 9, § 3: «Todos los hombres han recibido de la naturaleza el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso según les inspire su conciencia, y legalmente nadie puede ser obligado a seguir, instituir o sostener un culto o ministerio religioso contra su propia voluntad. En ningún caso puede intervenir una autoridad humana en las cuestiones de conciencia ni controlar las potencias del alma.»
>
> *Constitución de New-Hampshire*, artículos 5 y 6: «Entre los derechos naturales algunos son inalienables por naturaleza, ya que nada puede serles equiparado. A ellos pertenecen los *derechos* de conciencia.» (Beaumont, loc. cit., págs. 213, 214.)

La incompatibilidad de la religión con los derechos humanos no tiene nada que ver con la idea de los derechos humanos. Al contrario, entre ellos figura expresamente el derecho *a ser religioso* y a serlo como se quiera, practicando el culto de la religión a que se pertenece. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de*

la sociedad burguesa. ¿Por qué se le llama «hombre», hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por lo que es la misma emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad. Claro que la Constitución más radical, la Constitución de 1793, dice:

> *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.*
> *Artículo* 2: «Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad*.»

Pero ¿en qué consiste la *libertad*?

> *Artículo* 6: «La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro.» O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, «la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro».

O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto nómada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué <entonces>, según Bauer, el judío es incapaz de recibir los derechos humanos?

> «Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío podrá más que el ser humano, que debería vincularle como hombre con los hombres, y le separará de los que no son judíos.»

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada.*

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

> *Artículo 16* (Constitución de 1793): «El derecho de *propiedad* es

> el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.»

Así pues el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio («à son gré»), prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* sino al contrario la *limitación* de su libertad. Pero el derecho humano que ésta proclama, es ante todo el

> «de disfrutar y disponer *a su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria».

Quedan aún los otros derechos humanos, la égalité y la sûreté.

La égalité, aquí en su significado apolítico, se reduce a la igualdad de la *liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes. De acuerdo con este significado la Constitución de 1795 define el concepto de esta igualdad así:

> *Artículo 3* (Constitución de 1795): «La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo sea castigando.»

¿Y la sûreté?

> *Artículo 8* (Constitución de 1793): «La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades.»

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido Hegel llama a la sociedad burguesa «el Estado de la necesidad y del entendimiento discursivo» <(*Filosofía del Derecho*, § 183)>.

La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es la *garantía* de su egoísmo.

Ninguno de los llamados derechos humanos va por tanto más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa,

es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad; y, más aún, que repita esta proclamación en el momento preciso en que sólo la más heroica entrega puede salvar a la nación y por tanto es imperiosamente exigida, en el momento preciso en que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa tiene que constituir el orden del día y el egoísmo ser castigado como un crimen (Declaración de los derechos del hombre, etc. de 1793). Aún más enigmáticos resultan estos hechos cuando vemos incluso que los emancipadores políticos reducen la ciudadanía, la *comunidad política,* a mero *medio* para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial, por último lo que vale como hombre *propio* y *verdadero* no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués.

> «El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre.» (Declaración de los derechos, etc. de 1791, artículo 2.º) «El *gobierno* se halla instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles.» (Declaración etc. de 1793, artículo 1.º)

O sea que incluso en aquellos momentos de entusiasmo juvenil, llevado hasta el extremo por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara un mero *medio,* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Ciertamente su praxis revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras que por ejemplo la seguridad es declarada como un derecho humano, la violación del secreto epistolar es puesta públicamente en el orden del día. Mientras se garantiza la «libertad *indefinida*

de la prensa» (Constitución de 1793, artículo 122) como consecuencia del derecho humano, de la libertad individual, la libertad de prensa es totalmente aniquilada, ya que «la libertad de prensa no debe ser permitida, cuando compromete la libertad pública» (Robespierre el joven, <según la> *Historia parlamentaria de la Revolución francesa* por <P.J.B.> Buchez y <P.C.> Roux. Tomo 28, pág. 159). Es decir: el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en conflicto con la vida *política*; en cambio en teoría la vida política no es sino la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual y por tanto tiene que ser dada de lado, en cuanto contradiga a su *fin*, esos derechos humanos. Pero la praxis es sólo la excepción y la teoría la regla. +

Ahora bien, si se quiere ver también la praxis revolucionaria como la posición verdadera de esa relación, queda aún por resolver el enigma de por qué ésta se halla invertida en la conciencia de los emancipadores políticos, apareciendo el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia seguiría siendo el mismo enigma, aunque ahora enigma psicológico, teórico.

El enigma es fácil de resolver.

La emancipación política es a la vez la *disolución* de la antigua sociedad en que se basa el Estado enajenado al pueblo, el poder de un soberano. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cómo caracterizar a la antigua sociedad? Con una palabra: *feudalismo*. La antigua sociedad burguesa tenía un carácter *directamente político*, es decir: los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la propiedad, la familia o el modo y manera del trabajo, estaban elevados a elementos de la vida del Estado en la forma del señorío de la tierra, del estamento y la corporación. De este modo determinaban la relación de cada individuo con el *conjunto del Estado*, es decir su relación *política*, su relación de separación y exclusión frente a las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo, en vez de elevar la propiedad o el trabajo a elementos sociales, completaba su *separación* del conjunto del Estado, convirtiéndolos en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. Con todo las funciones y condiciones vitales de la sociedad burguesa seguían siendo políticas, si bien en el sentido del feudalismo; es decir, que excluían al individuo del conjunto del Estado, transformaban la relación *específica* de su corporación con el conjunto del Estado en la relación general del individuo con la vida del pueblo y su específica actividad y situación burguesas en su actividad y situación generales. Como consecuencia de

tal organización también la unidad del Estado, así como la conciencia, la voluntad y la actividad de esta unidad, <en una palabra> el poder general del Estado, tienen que aparecer así mismo como cosa *especial* de un soberano aislado frente al pueblo y de sus servidores.

La revolución política derrocó este poder despótico, elevó los asuntos del Estado a cosa del pueblo y constituyó el Estado político en cosa *pública*, es decir en Estado real. Con ello deshizo irremisiblemente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y la cosa pública. La revolución política *acabó* así con *el carácter político de la sociedad burguesa.* Deshizo la sociedad burguesa en sus simples partes integrantes, por una parte los *individuos*, por la otra los elementos *materiales* y *espirituales* que constituyen el contenido vital, la situación burguesa de esos individuos. Dejó en libertad el espíritu político, que se había como dispersado, disgregado, perdido en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo reagrupó de esa dispersión, lo liberó de su amalgama con la vida burguesa y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia ideal de esos elementos *especiales* de la vida burguesa. La ocupación y el puesto *propios* de cada uno quedaron reducidos a una significación meramente individual, dejaron de constituir la relación general del individuo con el todo del Estado. La cosa pública como tal se convirtió en el objetivo general de todo individuo y la función política en su función general.

Sólo que la consumación del idealismo del Estado fue a la vez la consumación del materialismo de la sociedad burguesa. Junto con el yugo político, la sociedad burguesa se deshizo de los vínculos que aprisionaban su espíritu egoísta. La emancipación política fue a la vez la emancipación de la sociedad burguesa frente a la política, emancipación hasta de la *apariencia* de un contenido general.

En su disolución, la sociedad feudal había dejado al descubierto su fundamento: el *hombre*; pero el hombre como era su fundamento en la realidad, el hombre *egoísta.*

Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es pues la base, el presupuesto del Estado *político.* Tal base es la reconocida por el Estado político en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es a su vez el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que constituyen su contenido vital.

Así que el hombre no se liberó de la religión; obtuvo la libertad

de religión. No se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propiedad. No se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos.

Un solo acto constituye el Estado político y realiza a la vez la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes, cuya relación es el *derecho* como lo era el *privilegio* entre los hombres de los estamentos y los gremios. Ahora bien, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, el hombre *apolítico*, tiene que aparecer como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* se presentan como *droits naturels*, porque la *actividad consciente de sí* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, meramente *dado* por la disolución de la sociedad, objeto de la *certeza* inmediata y por tanto objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* ni someter a crítica esas mismas partes. Para ella la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado son la *base en que se apoya*, un último *presupuesto* y por consiguiente su *base natural*. Por último el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa pasa por el hombre *propiamente tal*, *homme* a diferencia del *citoyen*, pues es el hombre en su existencia sensible, individual, *inmediata*; en cambio el hombre *político* no es sino el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo *egoísta*; el hombre *verdadero* en la del *ciudadano abstracto*.

La abstracción del hombre político ha sido descrita acertadamente por Rousseau:

> «Quien se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de CAMBIAR, por así decirlo, LA NATURALEZA HUMANA, de TRANSFORMAR cada individuo —que por sí mismo es un todo perfecto y solitario— en PARTE de un todo mayor, del que este individuo recibe de algún modo su vida y su ser; <...> de substituir por una *existencia parcial y moral* la existencia física e independiente <...>. Es preciso que le quite al HOMBRE SUS FUERZAS PROPIAS, para darle otras que le serán extrañas y de las que no podrá usar sin la ayuda de otro.» (*Contrat Social,* libro II. Londres 1782, pág. 67.)

Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*.

La emancipación política es la reducción del hombre por una par-

te a miembro de la sociedad burguesa, el individuo *independiente y egoísta*, por la otra al *ciudadano*, la persona moral.

Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.

II

«¿SON CAPACES DE LIBERTAD LOS JUDÍOS Y CRISTIANOS ACTUALES?» POR BRUNO BAUER. («VEINTIÚN PLIEGOS», PÁGS. 56-71.)

Así es como estudia Bauer tanto la relación entre las *religiones judía y cristiana* como la de éstas con la crítica. La relación de las religiones con la crítica es su relación con la «capacidad de libertad».

El resultado:

> «El cristiano sólo necesita superar un escalón, su propia religión, para superar toda religión», o sea para alcanzar la libertad. «En cambio el judío no sólo tiene que romper con su judaísmo, sino también con el proceso en que ha culminado su religión, <el cristianismo,> proceso que siempre le ha sido extraño.» (Pág. 71.)

Como se ve, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación judía en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de salvación, el judío o el cristiano, se repite en la forma ilustrada de quién de los dos es *más capaz de emancipación*. Cierto que la pregunta ya no es: ¿Qué hace más libre, el judaísmo o el cristianismo? Al contrario, la pregunta es a la inversa: ¿Qué hace más libre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

> «Si los judíos quieren alcanzar la libertad, no deben convertirse al cristianismo sino a la disolución de éste, a la disolución de toda religión, es decir a la ilustración, a la crítica y su resultado: la humanidad liberada.» (Pág. 70.)

Aunque se siga tratando de una *profesión de fe* para el judío, ya no se trata de convertirse al cristianismo sino a su disolución.

Bauer exige al judío romper con la esencia de la religión cristiana, una exigencia que, como él mismo dice, no es inmanente al proceso de la esencia judía.

Después de haber concluido la <«> Cuestión judía <»> concibiendo el judaísmo como una mera crítica primitiva, religiosa del cristianismo, no viendo en él por consiguiente sino una «mera» significación religiosa, era de esperar que también la emancipación de los judíos se iba a convertir en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la abstracta esencia *ideal* del judío, su *religión*, como si eso fuese *todo* en él. No es sino consecuente que concluya:

> «El judío no da nada a la Humanidad, cuando falta a su ley limitada y nada más», aunque abandone todo su judaísmo (pág. 65).[4]

La relación entre los judíos y los cristianos es ahora por tanto la siguiente: el único interés del cristiano por la emancipación del judío es humano en general, *teórico*. El judaísmo es un hecho que ofende la mirada religiosa del cristiano. En cuanto esa mirada deje de ser religiosa, el hecho dejará de ser ofensivo. La emancipación del judío no representa un trabajo para el cristiano ni en sí ni para sí.

En cambio, para liberarse, el judío no sólo tiene que realizar su propio trabajo sino también el del cristiano, la «Crítica de los Sinópticos» y la «Vida de Jesús», etc.[5]

> «Ellos mismos verán; ellos decidirán su propio destino. Pero la historia no deja que se juegue con ella.» (Pág. 71.)

Tratemos de romper la formulación teológica de la cuestión. La cuestión de si el judío es capaz de emancipación se nos transforma en

4. En otro contexto Marx mismo ha aceptado y comentado esta sentencia en *La ideología alemana* (MEW III, págs. 163-164; OME 7).

5. *La vida de Jesús* de David Fr. Strauss, aparecida 5 años después de la muerte de Hegel (1835-1836), era una interpretación de la religión cristiana de acuerdo con la especulación hegeliana. Bruno Bauer había seguido la misma línea en su *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841). Marx, como buen hegeliano de izquierda —pese a importantes matices propios— hasta 1842, conocía perfectamente y había compartido esta crítica religiosa, que en realidad se dirigía contra el punto más expuesto del poder establecido, pero que en sus representantes clásicos tampoco pretendió ir más allá sino vagamente. Marx en cambio —después de haber relativizado el Estado en la 1.ª parte— afirmará a continuación que la religión es sólo la consecuencia de una forma de sociedad.

esta otra pregunta: ¿Qué elemento *social* específico debe ser superado para terminar con el judaísmo? En efecto, la capacidad del judío actual para emanciparse es la relación en que se halla el judaísmo con la emancipación del mundo actual. Esta relación resulta necesariamente de la posición específica del judaísmo en el actual mundo esclavizado.

Fijémonos en el judaísmo real y terreno; no en el judío *sabático*, como hace Bauer, sino en el *judío de la vida corriente.*

No busquemos el secreto del judío en su religión, sino el secreto de la religión en el judío real.

¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades *prácticas, sus intereses.*

¿Cuál es el culto profano del judío? La *usura*, el *chalaneo.* ¿Cuál es su Dios profano? El *dinero.*

Bueno, pues la emancipación del *chalaneo* y del *dinero*, o sea del judaísmo práctico, real, será la emancipación inmanente propia de nuestro tiempo.

Una organización de la sociedad que suprimiese los presupuestos, es decir la posibilidad, de la usura, habría acabado con el judaísmo. La conciencia religiosa judía se disolvería como un jirón de niebla en el aire real que respira la sociedad. Por otra parte basta con que el judío se dé cuenta de esta nulidad de su praxis y se ponga a superarla, para que a partir de su trayectoria anterior esté trabajando ya en *la emancipación humana a secas* y el judaísmo se vuelva así contra la *suprema* expresión *práctica* de la enajenación del hombre por sí mismo.

En el judaísmo encontramos *presente* por tanto un elemento *antisocial* de carácter general. Este elemento ha alcanzado su apogeo por un proceso histórico, al que los judíos han colaborado con todo empeño en el mal sentido indicado, apogeo que implica necesariamente la disolución.

La *emancipación de los judíos* significa en última instancia la emancipación de la humanidad frente al *judaísmo.*

El judío ya se ha emancipado a su manera judía.

> «El judío, que en Viena por ejemplo es simplemente tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío, que en uno de esos mínimos Estados alemanes puede carecer de derechos, decide el destino de Europa. Mientras que las corporaciones y gremios se le cierran al judío o al menos le siguen mirando aún con aversión, la audacia de la industria se burla de la tozudez de las instituciones medievales.» (B. Bauer, *Cuestión judía,* pág. 114.)

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a lo judío y no sólo apropiándose la fuerza del dinero: gracias al judío, e independientemente de él, el *dinero* se ha convertido en el poder universal, y el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado ya hasta el punto que los cristianos se han convertido en judíos.

Como cuenta por ejemplo el coronel Hamilton,

> «La gente de Nueva Inglaterra, piadosa y libre políticamente, es una especie de *Laocoonte,* que no hace ni el más mínimo esfuerzo por librarse de las serpientes que le atenazan. Su ídolo es *Mammón.* No sólo le adoran con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su psique. A sus ojos el mundo es como la Bolsa y se hallan convencidos de que su única misión aquí en la tierra es enriquecerse más que sus vecinos. El lucro se ha apoderado de todos sus pensamientos, su única distracción es cambiar de negocios. Cuando viajan, llevan consigo, por así decirlo, su mercancía o su oficina a la espalda y no saben hablar de otra cosa que de intereses y beneficios. Si pierden de vista sus negocios por un momento, es sólo para meter sus narices en los de los otros».

Pero aún hay más. La dominación de hecho del mundo cristiano por el judaísmo ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y corriente de que incluso la *predicación del evangelio,* el magisterio eclesiástico se ha convertido en un artículo comercial y el comerciante en quiebra hace con el evangelio lo que el evangelista enriquecido con sus negociejos.

> «*Ahí donde le véis, al frente de una respetable congregación, primero fue comerciante y, cuando se hundió su negocio, se hizo ministro del Señor. Ese otro comenzó por el sacerdocio; pero, en cuanto dispuso de cierto dinero, ha dejado el púlpito por los negocios. Son muchos los que ven en el ministerio religioso una verdadera carrera industrial.*» (Beaumont, loc. cit., págs. 185, 186.)

Según Bauer nos hallamos en

> «una situación hipócrita. Mientras que en teoría al judío se le niegan los derechos políticos, en la praxis ejerce un poder tremendo. *En détail* se le recorta su influjo político; pero lo ejerce *en gros*». (*Cuestión judía,* pág. 114.)

La contradicción en que se encuentra el poder político real del

judío con sus derechos políticos, es simplemente la contradicción entre la política y el poder del dinero. Aunque la primera se encuentre en principio por encima de la segunda, de hecho se ha convertido en su sierva.

Si el judaísmo se ha mantenido *junto* al cristianismo, no ha sido como crítica religiosa de éste ni sólo como duda de carne y hueso sobre el origen religioso del cristianismo. El espíritu práctico de los judíos, el judaísmo se ha mantenido incluso dentro de la sociedad cristiana y hasta ha alcanzado en ella su máxima perfección. El judío, a pesar de ser un miembro especial de la sociedad burguesa, no es sino la forma especial en que se presenta el judaísmo de la sociedad burguesa.

No es a pesar de la historia sino por ella, como se ha mantenido el judaísmo.

La sociedad burguesa engendra constantemente en sus propias entrañas al judaísmo.

¿Cuál era el fundamento en sí y para sí <—implícito y explícito, objetivo y consciente—> de la religión judía? Las necesidades prácticas, el egoísmo.

Por consiguiente el monoteísmo del judío es en realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte en objeto de la ley divina hasta el retrete. Las *necesidades prácticas, el egoísmo*, son el principio de la *sociedad burguesa* y se destacan en toda su pureza, tan pronto la sociedad burguesa ha terminado de dar a luz al Estado político. El Dios de las *necesidades prácticas y del propio interés* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera otro dios a su lado. El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los transforma en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. El dinero es la realidad del trabajo humano y la existencia humana enajenados, realidad ajena que domina al hombre y que el hombre adora.

El Dios de los judíos se ha profanizado, se ha convertido en el Dios de este mundo. La letra de cambio es el Dios real de los judíos. Su Dios no es más que esa letra ilusoria.

Bajo el dominio de la propiedad privada y del dinero, la actitud frente a la naturaleza es su desprecio real, su violación de hecho, ya propios también de la religión judía, pero sólo en la imaginación.

En este sentido declara<ba> Thomas Münzer intolerable

«que todas las creaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros en el aire, la vegetación sobre la tierra. También la creatura tiene que ser liberada».

Lo que la religión judía encerraba en abstracto —el desprecio de la teoría, del arte, de la historia, del hombre como fin de sí mismo—, todo esto es el punto de vista *real, consciente*, la virtud del hombre del dinero. La misma relación de la especie —la relación entre hombre y mujer, etc.— ¡se convierte en un objeto de tráfico! La mujer se convierte en objeto de lucro.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del comerciante y en general del hombre del dinero.

La ley sin pies ni cabeza del judío es sólo la caricatura religiosa de la moralidad y del derecho generales sin pies ni cabeza, de los ritos meramente *formales* con que se rodea el mundo del propio interés.

También aquí la suprema situación del hombre es la situación *legal*, la relación con leyes que no le afectan por ser las leyes de su propia voluntad y ser, sino porque *dominan* y porque su *venganza* recae sobre quien reniega de ellas.

El jesuitismo judío, el mismo jesuitismo práctico que Bauer demuestra ser propio del Talmud, es la relación entre el mundo del propio interés y las leyes que lo dominan; soslayarlas hábilmente constituye el arte principal de este mundo.

Más aún, la actividad de este mundo en el ámbito de sus leyes supone ineludiblemente la constante abolición de la ley.

Si el *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión*, teóricamente, es porque la *Weltanschauung* de las necesidades prácticas es por naturaleza corta de alcances y se agota en pocos rasgos.

La religión de las necesidades prácticas no podía por esencia hallar su perfección en la teoría sino sólo en la *praxis*. Y es que su verdad es precisamente la praxis.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo. Lo único que podía hacer era atraer al campo de su actividad las nuevas creaciones y la nueva situación profanas; las necesidades prácticas, cuyo entendimiento son sus intereses, se comportan pasivamente y no se amplían a voluntad, sino que se *encuentran* ampliadas con el progreso de la situación social.

El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en *extrínsecas* al hombre *todas* las circunstancias nacionales, na-

turales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad burguesa de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, substituirlos por las apetencias del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente.

El cristianismo ha brotado del judaísmo y en él se ha reabsorbido. Desde un comienzo el cristianismo fue el judaísmo teorizante; por tanto el judío es el cristiano práctico y el cristiano práctico se ha vuelto a convertir en judío.

El cristianismo había superado el judaísmo real sólo aparentemente. Era demasiado *elegante*, demasiado espiritualista como para poder superar la crudeza de las necesidades prácticas más que perdiéndose en las nubes.

El cristianismo es el judaísmo en la forma de un pensamiento sublime; el judaísmo es la aplicación utilitaria y pedestre del cristianismo. Pero esta aplicación utilitaria no pudo convertirse en algo general hasta que el cristianismo, como religión acabada, hubo completado *teóricamente* la enajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo convertirse el judaísmo en un poder universal y convertir al hombre enajenado, la naturaleza enajenada en objetos *enajenables*, vendibles, entregados a la esclavitud de las necesidades egoístas, del chalaneo.

La objetivación del hombre es la praxis de la enajenación. Mientras el hombre no se sacude la religión, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico, que le es *extraño*.[6] Del mismo modo bajo la dominación de las necesidades egoístas sólo puede actuar en

6. La «praxis», categoría común a Feuerbach, Hess, Ruge, ocupa el lugar intermedio (político y social) entre la «acción» espiritual (Fichte y el clasicismo alemán) y el «trabajo» (Economía política). Al comienzo de *Los últimos filósofos*, por ejemplo, cuyas ideas Moses Hess había discutido largamente con Marx antes de publicarlas (1845), decía: «Todos estos intentos <—incluido el "hombre a nivel de especie" de Feuerbach—> de superar *teóricamente* la diferencia entre el hombre individual y la especie humana fracasaron, porque el hombre individual, por mucho que conozca mundo y humanidad, naturaleza e historia, no pasa de ser un hombre aislado hasta que su aislamiento sea superado *prácticamente*. Ahora bien, la única superación de la separación entre los hombres es el socialismo». Mientras no se realice esta superación, «los hombres no sólo se hallan mutuamente separados en la vida real, sino que también cada hombre se halla dividido en su "conciencia". Se tiene que sentir otra cosa que lo que es en realidad, en la vida. La nostalgia de convertirnos como individuos aislados en lo que sentimos, imaginamos y pensamos que somos, ha producido todas las ilusiones que vienen ocupando nuestras cabezas desde el nacimiento del cristianismo».

la praxis, producir objetos en la praxis, sometiendo sus productos, lo mismo que su actividad, a la dominación de un ser ajeno, dándoles la significación de un ser ajeno, el dinero.

La praxis consecuente del egoísmo de la salvación cristiana se invierte necesariamente en el egoísmo corpóreo del judío, la aspiración celeste en la terrena, el subjetivismo en el propio interés. La tenacidad del judío no se explica por su religión sino por el fundamento humano de ésta: las necesidades prácticas, el egoísmo.

La esencia religiosa del judío ha alcanzado su realidad universal y profana en la sociedad burguesa. Mal podía ésta convencer al judío de la *irrealidad* de su ser *religioso,* que no es precisamente sino la concepción ideal de las necesidades prácticas. Por tanto no es sólo en el Pentateuco o en el Talmud donde tenemos que buscar la esencia del judío actual, sino en la sociedad actual, no como algo abstracto sino concretísimo, no sólo como limitación del judío sino como limitación judía de la sociedad.

Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad *empírica* del judaísmo, el chalaneo y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible*; su conciencia habrá perdido su objeto, la base subjetiva del judaísmo —las necesidades prácticas— se habrá humanizado, el conflicto de la existencia sensible, individual del hombre con su existencia a nivel de especie se hallará superado.

La emancipación *social* de judío es la *emancipación de la sociedad frente al judaísmo.*

Escrito de agosto a diciembre de 1843.

Anuarios francoalemanes. París, 1844.

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL [1]

Introducción

<1. La crítica de la religión se halla superada.>

En Alemania la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica.[2]

1. Este trabajo, que en los *Anuarios* antecede a «La cuestión judía», es colocado aquí tras ella siguiendo el orden cronológico insinuado por la correspondencia de Marx (carta a Ruge, 13-III-1843). El proyecto de «Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» no pasó en realidad de la «Introducción». Una parte de él fue realizada en borrador dentro de los *Manuscritos de París,* pero a un nivel más general; otra parte, la principal, la habría constituido la reelaboración del manuscrito de Kreuznach, que Marx no realizó (cfr. supra, nota 93, pág. 158). Una causa importante de este abandono ha sido el desplazamiento del horizonte teórico de Marx. La «Introducción» se mueve aún —como los artículos del *Vorwärts!*— al nivel del «Estado» y la «sociedad». Y aunque precisa en sus últimas páginas como «proletariado» el sujeto de la «praxis» de que hablaba «La cuestión judía», a lo largo de todo el artículo es la burguesía política de Francia quien se mantiene aún como la referencia predominante. En cambio los borradores de 1844 esbozan simultáneamente el tema del «trabajo», la «crítica de la Economía nacional»; el «proletariado» cobra dimensiones que dejan atrás la crítica política, también la de Hegel.

2. En una carta a Ruge del mismo 1844 Feuerbach escribía: «Aunque, como dice Marx, la crítica de la religión en Alemania se halla terminada en lo fundamental, esto sólo vale en lo fundamental y por tanto sólo para pensadores aislados; su resultado no ha llegado aún a ser una verdad inmediata, general, popular.» La tesis 4 sobre Feuerbach fijará un año más tarde el punto por el que los caminos de Feuerbach y Marx —nunca idénticos— cobran ya definiciones incompatibles: «Feuerbach parte del hecho de la enajenación religiosa de sí mismo, del desdoblamiento del mundo en religioso y profano. Su trabajo consiste en reducir el mundo religioso a su base humana. Pero el que la base humana se separe de sí misma y se consolide en las nubes un reino autónomo, sólo es explicable a partir del desgarramiento y contradicción inmanentes de esta base humana.

La existencia *profana* del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su *celestial oratio pro aris et focis.*[3] Tras buscar un superhombre en la realidad fantástica del cielo, el hombre se ha encontrado sólo con el *reflejo* de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta *apariencia* de sí, el antihombre, cuando lo que busca y tiene que buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica irreligiosa es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *su propio mundo*, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, <como> *conciencia tergiversada del mundo*, porque ellos son un *mundo al revés*. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que le consuela y justifica. Es la *realización fantástica* del ser humano, puesto que el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por tanto la lucha contra la religión es indirectamente una lucha *contra ese mundo* al que le da su *aroma* espiritual.

La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la creatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente* feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita.* La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente* la *crítica del valle de lágrimas, santificado* por la religión.

La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un

---

Por tanto esta misma tiene que ser comprendida en su contradicción inmanente y además revolucionada prácticamente.»

3. Discurso en favor de los altares y hogares; en la intención de Marx, discurso en favor (de los símbolos) del estado y de la sociedad burguesa.

hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno a sí mismo y por tanto en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste se empiece a mover alrededor de sí mismo.

Es decir que, tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es <ahora> establecer la *verdad del más acá*. Es a una *filosofía* al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del Derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política.*

<2. Tema del trabajo: la filosofía del Estado y del Derecho en la situación alemana.>

El estudio que sigue como aportación a este trabajo no se refiere directamente al original sino a una copia, a la *filosofía* del Estado y del Derecho alemanes. La única razón para ello es que tratan de *Alemania.*

<3. Las interpretaciones de la situación alemana.>

De comenzar por el *statu quo* vigente en Alemania, el resultado no pasaría de un *anacronismo*, incluso si la tarea se abordase de la única manera apropiada, es decir negativamente. La misma negación de nuestro presente político ya no es más que un hecho cubierto de polvo en el trastero histórico de los pueblos modernos. Quien niega la peluca empolvada, conserva la peluca sin polvos. Quien niega la situación alemana de 1843 apenas se encuentra según una cronología francesa en el año 1789, cuánto menos en el centro de la actualidad.

Sí, la historia de Alemania puede estar orgullosa de una trayectoria, que ningún otro pueblo en el firmamento de la historia le he enseñado ni le imitará. Efectivamente, hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. Hemos sido restaurados primero, porque otros pueblos se atrevieron a una revolución; y segundo, porque otros pueblos sufrieron una contrarrevolución. Una vez porque nuestros señores tenían miedo, y la otra porque no lo tenían. Nosotros, con los pastores <de nuestro rebaño> a la cabeza, sólo nos hemos encontrado en una ocasión con la libertad: el *día de su entierro.*

<3 a. La escuela histórica del Derecho.> Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico, una escuela a

quien la historia sólo le muestra su *a posteriori* <(su trasero)>, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, la *escuela histórica del Derecho*, habría inventado la historia alemana, si ella misma no fuese un invento de la sociedad alemana. A cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, un Shylock, pero un Shylock sirviente, jura por su certificado, por su certificado histórico, por su certificado cristiano-germánico, que la historia alemana es así.[4]

<3 b. Los románticos.> En cambio una serie de benditos y exaltados, teutómanos de sangre y liberales de frase, buscan la historia de nuestra libertad más allá de nuestra historia en los primitivos bosques teutónicos. ¿En qué se diferencia entonces la historia de nuestra libertad de la historia de la libertad del jabalí, si hay que ir a buscarla a la selva teutónica? Y luego ya lo dice el refrán: el bosque devuelve lo que se le grita. O sea que ¡paz a las selvas teutónicas!

<3 c. La crítica.> ¡*Guerra* al estado de cosas en Alemania! Claro que se halla *por debajo del nivel de la historia* y *de toda crítica*; pero no por eso deja de ser objeto de la crítica, lo mismo que el criminal, por más que esté por debajo de toda humanidad, sigue siendo objeto del *verdugo*. La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán, no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí sino un arma. Su objeto es su *enemigo*, a quien no quiere refutar sino *aniquilar*. Y es que el espíritu de esa situación se halla ya refutado. Ni de suyo ni considerándola en toda su realidad *merece ser tenida en cuenta*; su *existencia* es tan despreciable como despreciada. Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con este objeto, pues ya se halla lista con él. Tampoco se tiene ya por *fin de sí misma* sino sólo por un *medio*. Su *pathos* esencial es la *indignación*, su trabajo central la *denunciación*.

Se trata de describir la sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, enmarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la *infamia en el poder*.

¡Qué espectáculo! <Por una parte> la sociedad se divide indefinidamente en las razas más diversas, que se enfrentan con sus pe-

4. Sobre la «escuela histórica del Derecho», cfr. supra, nota 75. En *El mercader de Venecia* de Shakespeare el judío Shylock hace un préstamo del que sale fiador Antonio, un rico mercader a quien Shylock odia y de quien exige en caso de incumplimiento una libra de su propia carne. Al no poder ser pagada a tiempo la deuda, Shylock exige la carne del cristiano (acto IV, esc. 1.ª).

queñas antipatías, malas conciencias y brutal mediocridad, y precisamente por esta mutua posición de ambigüedad y recelo son tratadas sin excepción por sus *señores* como si estos les hubiesen *concedido la existencia.* E incluso esto, el que se hallen *dominadas, regidas, poseídas,* tienen que reconocerlo y proclamarlo ¡como una *concesión del cielo*! Por la otra parte están esos mismos déspotas, cuya grandeza se halla en relación inversa a su número.

La crítica se ocupa de este contenido luchando con él *cuerpo a cuerpo,* y en el cuerpo a cuerpo no se trata de si el adversario es noble, de si está a mi altura o es *interesante.* De lo que se trata es de *darle.* De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. La opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esa opresión; la ignominia más ignominiosa, publicándola. Todos y cada uno de los ámbitos de la sociedad alemana hay que describirlos como la *partie honteuse* de esa sociedad. Hay que hacerles bailar a estas circunstancias petrificadas cantándoles su propia melodía. Hay que enseñarle al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre *coraje.* De este modo se cumple una apetencia insoslayable del pueblo alemán; y las apetencias de los pueblos son por sí mismas las últimas razones de su satisfacción.

E incluso a los pueblos *modernos* tiene que interesarles esta lucha contra la estúpida realidad del *statu quo* alemán, ya que éste es la *culminación sin tapujos del ancien régime,* como el *ancien régime* es el *defecto oculto del Estado moderno.* La lucha contra el presente político alemán es la lucha de los pueblos modernos contra su pasado; y las reminiscencias de este pasado siguen pesando sobre ellos. Es instructivo que vuelvan a ver al *ancien régime,* que vivió en ellos su *tragedia,* representando ahora su *comedia* como espectro alemán. *Trágica* fue la historia del *ancien régime,* mientras era el poder establecido de este mundo y la libertad en cambio una ocurrencia individual; en una palabra, mientras creía —y tenía que creer— en su legitimidad. Mientras el *ancien régime* luchaba como orden del mundo establecido contra otro mundo que sólo empezaba, se basaba en un error de dimensiones históricas, no en un error personal. Su hundimiento fue, pues, trágico.

En cambio el actual régimen de Alemania —un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente aceptados, la nulidad del *ancien régime* expuesta en público— no hace más que imaginarse que cree en sí mismo y exige del mundo <entero> la misma fantasía. Si creyera en su propio *ser,* ¿es que iba a esconderlo bajo la *apariencia*

de un ser ajeno buscando refugio en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* ya no es más que el *comediante* de un orden universal cuyos *verdaderos héroes* han muerto. La historia es concienzuda y atraviesa muchas fases, mientras conduce al cementerio a una vieja figura. La última fase de una formación a nivel de historia universal es su *comedia.* Los dioses de Grecia ya habían sido trágicamente heridos de muerte en el Prometeo encadenado de Esquilo; pero tuvieron que volver a morir cómicamente en los Diálogos de Luciano. ¿Por qué va la historia a este paso? Para que la Humanidad pueda separarse *riendo* de su pasado. <Los críticos> vindicamos que los poderes políticos en Alemania son históricamente así de *risibles.*

Por otra parte, en cuanto la crítica afecta a la *moderna* realidad político-social y se alza a problemas verdaderamente humanos, se sitúa fuera del *statu quo* alemán; de otro modo, abordaría su objeto *por debajo* de él. Un ejemplo: la relación de la industria, y en general del mundo de la riqueza, con el mundo político es un problema clave de los tiempos modernos. ¿Cómo está empezando a preocupar este problema a los alemanes? En la forma de *aranceles proteccionistas,* de *sistema de comiso,* de *economía nacional.* La teutomanía se ha corrido de los hombres a la materia, de modo que un buen día nuestros barones del algodón y héroes del hierro se encontraron convertidos en patriotas. Es decir, que en Alemania se comienza a reconocer *la soberanía* del monopolio sobre el país reconociéndola *hacia fuera*; en Alemania se está empezando por donde se está terminando en Francia e Inglaterra. El viejo, podrido estado de cosas contra el que estos países se hallan sublevados por principio y que soportan sólo como se aguantan unas cadenas, es saludado en Alemania como la aurora de un futuro esplendoroso, si bien ésta apenas se atreve aún a pasar de la *astuta teoría*[5] a la más implacable de las praxis. Mientras que en Francia y en Inglaterra el problema se formula como *Economía política* o *dominio de la sociedad sobre la riqueza,* en Alemania se formula: *economía nacional* o *dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad.* De lo que por tanto se trata en Francia e Inglaterra es de superar un monopoli<sm>o que ha llegado hasta sus últimas consecuencias. De lo que se trata en Alemania es de que el monopolio llegue hasta sus últimas

5. Literalmente: «listige Theorie». «List» significa astucia, zorrería (en este sentido había hablado Hegel de la «astucia de la razón»); pero además era el apellido de Friedrich List (1769-1846), teórico economista de la burguesía ascendente: apóstol del nacionalismo proteccionista. Su influyente obra *El sistema nacional de la economía política* había aparecido en 1840.

consecuencias. Allí se trata de la solución, aquí se trata aún de la colisión. El ejemplo basta por sí solo para mostrar la versión *alemana* de los problemas modernos: nuestra historia, como un recluta bisoño, no ha tenido hasta ahora otra tarea que la de repetir historias triviales a ritmo de castigo.

<4. La conciencia alemana.>

Si el *conjunto* de la evolución alemana no estuviese por encima de su evolución *política,* un alemán podría tomar en los problemas del presente a lo sumo la parte que puede tomar un *ruso.* Pero además, el que un individuo particular no se deje encerrar en los límites de su nación, no le libera a ésta lo más mínimo en su conjunto. El hecho de que Grecia tuviese un escita entre sus filósofos,[6] no les acercó a los escitas un solo paso a la cultura griega.

Afortunadamente los alemanes no somos escitas.

<4 a. La filosofía.> Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología,* los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la *filosofía.* Somos contemporáneos del presente *en la filosofía* sin serlo *en la historia.* La filosofía alemana *prolonga en la idea* la historia alemana. cuando nosotros, por tanto, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la *filosofía,* nuestra crítica se encuentra en el centro de esas preguntas sobre las que nuestro presente dice: *That is the question.* Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la moderna situación del Estado, es en Alemania —donde esta situación ni siquiera existe— por de pronto ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación.

La *filosofía alemana del Derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que se halla a la par con el presente moderno *oficial.* Por lo tanto el pueblo alemán tiene que contar esta historia suya hecha de sueños entre los elementos que componen su situación actual; y no sólo esta situación actual sino también su prolongación en la abstracción deben ser sometidos a crítica. El futuro del pueblo alemán no se puede *limitar* ni a la negación inmediata de su real situación política y jurídica ni a su inmediata realización, como las tiene en la idea. Y es que la negación inmediata de su situación real se halla ya presente en su situación ideal y la realización inmediata de ésta se halla a su vez prácticamente *superada* en la opinión de los pueblos vecinos.+

6. Anacarsis (siglo IV a.n.e.), según Diógenes Laercio uno de los 7 sabios de Grecia.

<4 b. «Los verdaderos socialistas» y la filosofía.> De ahí que el partido político *práctico* exija con razón en Alemania la *negación de la filosofía.* Su error no consiste en ese programa sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni lo puede cumplir. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando sin dignarse mirarla algunas frases malhumoradas y banales sobre ella. Su horizonte es tan estrecho, que o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad *alemana* o le toma por *inferior* incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los *gérmenes de vida* con que cuenta *en la realidad* el pueblo alemán; pero olvidáis que su verdadero germen donde ha proliferado hasta ahora es sólo en su *sesera.* En una palabra: *no podéis superar la filosofía sin realizarla.*

<4 c. La Izquierda hegeliana y la filosofía.> El mismo error —sólo que de signo *opuesto*— es el que ha cometido el partido *teórico,* que procede de la filosofía.

Para él la lucha actual consiste *exclusivamente* en la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán,* sin pensar en que la misma *filosofía siempre* ha pertenecido a este mundo y es su *complemento,* por más que en la idea. Crítico frente a su adversario, no ha sido en cambio autocrítico. Sus *presupuestos* han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se ha quedado sin pasar de ahí, cuando no ha hecho pasar por exigencias y resultados inmediatos de la filosofía lo que sabía por otro lado; y esto, aunque las exigencias y resultados —en el supuesto de que fuesen verdaderos— requerían por el contrario la *negación de la filosofía precedente,* de la filosofía como filosofía. En otra ocasión describiremos detalladamente este partido.[7] Su error fundamental puede resumirse así: *creer que se puede realizar la filosofía sin superarla.*

<4 d. La crítica de la «Filosofía del Derecho».> La crítica de la *filosofía alemana del Estado y del Derecho,* filosofía que ha alcanzado en *Hegel* su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que éste comporta; por la otra es además la negación decidida de todo el tipo anterior de *conciencia política y jurídica en Alemania,* cuya expresión más distinguida y universal, elevado a *Ciencia,* es precisamente la *filosofía especulativa del Derecho.* Sólo en Alemania ha sido posible la filosofía especulativa del Derecho, este *pensamiento* abs-

7. A esta tarea dedicarán Marx y Engels *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía.* Frankfurt/M 1845. (OME 6.)

tracto y exaltado acerca del Estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá, aun si este más allá sólo es un más allá del Rin. Pero también a la inversa: la concepción *alemana* del Estado moderno, abstrayendo del *hombre real*, sólo ha sido posible porque y en cuanto el mismo Estado moderno hace abstracción del *hombre real* o no satisface al hombre *entero* más que imaginariamente. Los alemanes han *pensado* en la política lo que los otros pueblos han *hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y arrogancia de su pensamiento fue siempre a la par con la parcialidad y raquitismo de su realidad. Lo mismo que el *statu quo* del *Estado alemán* expresa la *culminación del ancien régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado moderno, el *statu quo* del *saber político alemán* expresa *la inmadurez del Estado moderno*, su misma carne está podrida.

<5. La praxis.>

Ya en cuanto decidido adversario de la tradicional conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía especulativa del Derecho desemboca no en sí misma, sino en tareas que sólo hay un medio de solucionar: la *praxis*.

La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una praxis *à la hauteur des principes*, es decir a una *revolución* que no sólo le ponga al *nivel* oficial de los pueblos modernos sino a la *altura humana* que constituirá el futuro inmediato de los pueblos?

Cierto, el arma de la crítica no puede substituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*; y demuestra *ad hominen*, en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, o sea de su energía práctica, es que parte de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre* es *el ser supremo para el hombre* y por tanto en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable. Nada mejor para describirlas que la exclamación de aquel francés ante el proyecto de un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como a hombres!

Incluso históricamente la emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, y es que el pasado *revolucionario* de Alemania es teórico, la *Reforma*. Entonces fue el *monje* <(Lute-

ro)>, hoy es el filósofo, en cuya cabeza comienza la revolución.

Ciertamente *Lutero* venció la esclavitud por *devoción*; pero poniendo en su lugar la esclavitud por *convicción*. Si quebró la fe en la autoridad, fue porque restauró la autoridad de la fe. Si transformó a los curas en laicos, fue porque transformó a los laicos en curas. Si liberó al hombre de la religiosidad exterior, fue haciendo de la religiosidad el hombre interior. Si liberó el cuerpo de sus cadenas, fue porque encadenaba el corazón.

Pero, aunque el protestantismo no fuera la verdadera solución, al menos fue el verdadero planteamiento del problema. Ya no se trataba de la lucha del laico contra el *cura exterior* sino contra su *propio cura interior*, contra su *naturaleza clerical*. La transformación protestante de los laicos alemanes en curas emancipó a los papas profanos, es decir los monarcas, junto con su clerecía de privilegiados y filisteos; la transformación filosófica de los alemanes clericales en hombres emancipará al *pueblo*. Y la emancipación se detendrá tan poco en los monarcas, como la *secularización* de los bienes en el *despojo de la Iglesia*, tan practicado sobre todo por la hipócrita Prusia. El hecho más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos, se estrelló en su tiempo con la teología.[8] Hoy, cuando la misma teología ha fracasado, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro statu quo, se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. En vísperas de su revolución es hoy el siervo absoluto de menos que Roma: de Prusia y Austria, de aristócratas de aldea y filisteos.

<6. El proletariado.>

Por lo demás una dificultad fundamental parece oponerse en Alemania a una revolución *radical*.

En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, una base *material*. Un pueblo sólo pondrá por obra la teoría, en cuanto ésta represente la realización de sus necesidades. A la enorme discrepancia entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana ¿le corresponderá la misma discrepancia de la sociedad burguesa dentro de sí y con el Estado? ¿Se convertirán directamente en necesidades prácticas las necesidades en teoría? No basta con que el

8. La guerra de los campesinos (1524-1525), desencadenada por las ideas de la Reforma luterana sobre la base de una larga resistencia campesina contra la aristocracia alemana, fue luego desutorizada por Lutero, quien llamó a los campesinos «asesinos y bandoleros».

pensamiento apremie su realización; la realidad misma tiene que requerir el pensamiento.

Sólo que Alemania no ha subido a la vez con los pueblos modernos los escalones intermedios de la emancipación política. Ni siquiera los escalones que ha superado teóricamente, los ha alcanzado en la práctica. ¿Cómo va a superar con un salto mortal no sólo sus propias barreras sino a la vez las de los pueblos vecinos? ¡Ya estas últimas tiene que sentirlas y desearlas en la realidad como una liberación de los propios límites reales! Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar.

Ahora bien, Alemania ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos sólo en la abstracta actividad del pensamiento, sin tomar partido de obra en las luchas reales de este proceso. Por otra parte ha compartido los *sufrimientos* de este proceso sin disfrutar de él y sus parciales satisfacciones. La actividad abstracta tiene por contrapartida el sufrimiento abstracto. Por tanto Alemania se encontrará un día al nivel de la decadencia europea sin haber alcanzado nunca el de la emancipación europea. Será como un *idólatra* al que están matando las enfermedades del cristianismo.

Fijémonos por de pronto en los *regímenes alemanes* y los veremos empujados por la constelación epocal, la situación de Alemania, el punto de vista de la cultura alemana y, en fin, por el propio y afortunado instinto que combina los *defectos civilizados* del *moderno mundo político* —cuyas ventajas no disfrutamos— con los *defectos bárbaros* del *ancien régime,* que disfrutamos a dos carrillos. De modo que Alemania tiene que participar más y más si no de la razón sí al menos de la sinrazón de regímenes que incluso se hallan por encima de su *statu quo.* ¿Es que hay, por ejemplo, un país del mundo que comparta tan ingenuamente todas las ilusiones del régimen constitucional sin participar de sus realidades, como esta Alemania que llaman constitucional? ¿O es que no ha sido precisa la ocurrencia de un gobierno alemán para combinar los suplicios de la censura con los de las <restrictivas> leyes francesas <de prensa> de septiembre <de 1835>, cuyo presupuesto es la libertad de prensa? Lo mismo que en el Panteón romano se encontraban los *dioses* de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encontrarán los *pecados* de todas las formas de Estado.+

Este eclecticismo se halla a punto de alcanzar unas dimensiones hasta ahora insospechadas. Así lo garantiza especialmente el *sibaritis-*

mo estético-político de un rey alemán <(Federico Guillermo IV)>, que tiene la intención de representar todos los papeles de la monarquía —sea feudal o burocrática, absoluta o constitucional, autocrática o democrática— si no en la persona del pueblo sí en cambio en *propia* persona, si no para el pueblo sí al menos *para sí mismo. Alemania, como el defecto que aqueja la política contemporánea, constituido en un mundo propio*, no podrá romper las barreras específicamente alemanas sin romper la barrera general del presente político.

La revolución *radical* no es un sueño utópico para Alemania. Tampoco lo es la emancipación *humana en general.* Sí lo es en cambio una revolución parcial, *meramente* política, revolución que deja intactos los pilares de la casa. ¿En qué se basa una revolución parcial, meramente política? En que una *parte de la sociedad burguesa* se emancipa y accede al dominio *general*; en que una clase precisa emprende, basándose en su *situación especial*, la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el presupuesto de que la sociedad entera se encuentre en la situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y de cultura o los pueda adquirir sin dificultad.

No hay clase en la sociedad burguesa que pueda desempeñar este papel, sin despertar por un momento el entusiasmo propio y de la masa. En ese momento fraterniza y coincide con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general.* En ese momento sus reivindicaciones y derechos son verdaderamente los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, cuya cabeza y corazón es realmente. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede reclamar una clase específica para sí el poder general. Para conquistar esta posición emancipadora y con ella la explotación política de todos los ámbitos de la sociedad en provecho del suyo propio, no basta con poseer energía revolucionaria y estar convencido del propio valer. Para que la *revolución de un pueblo* coincida con la *emancipación de una clase específica* de la sociedad burguesa, para que *un* estamento sea tenido por el estamento de toda la sociedad, todos los defectos de ésta tienen que hallarse concentrados en cambio en otra clase, un estamento preciso tiene que atraerse la repulsa general, ser la limitación general en forma palpable; un ámbito social específico tiene que valer como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de modo que la liberación de esta esfera se presente como la liberación general de todos por sí mismos. Para que *un* estamento sea el estamento de la liberación *par excellence*, otro estamento tiene que ser a la

inversa el estamento de la opresión manifiesta. La negativa significación general de la nobleza y el clero franceses condicionó la positiva significación general de la clase que se hallaba en su vecindad y oposición más directas: la *burguesía.*

En cambio en Alemania ninguna clase tiene la consecuencia, el rigor, la valentía, la falta de consideraciones que harían de ella el representante negativo de la sociedad. Del mismo modo a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa genialidad que transfigura la fuerza material en poder político; esa intrepidez revolucionaria que arroja al adversario la desafiante consigna: «no soy nada y debería serlo todo».[9] Por el contrario, el núcleo de la moral y la honorabilidad alemanas —y no sólo en los individuos, sino también en las clases— lo constituye ese *egoísmo morigerado* que hace valer la cortedad de su horizonte y acepta que otros la hagan valer contra él mismo. De ahí que la relación entre los diversos ámbitos de la sociedad alemana no sea dramática sino épica. Cada uno de ellos comienza a tenerse en algo y a ocupar con pretensiones específicas un puesto junto a los otros, no en cuanto es oprimido, sino en cuanto sin su intervención las circunstancias históricas crean una base social sobre la que él pueda a su vez presionar. Hasta la *dignidad moral de la clase media alemana* se basa meramente en la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Por tanto no son sólo los reyes alemanes quienes llegan al trono *mal-à-propos,* sino cada ámbito de la sociedad burguesa quien sufre su derrota antes de haber podido cantar victoria, quien desarrolla su propia limitación antes de haber superado la barrera que les cerraba el paso, quien hace valer su mezquindad antes de poder mostrar su magnanimidad; de tal modo que hasta la ocasión de desempeñar un gran papel pasa siempre antes de haberse presentado, que cualquier clase, en cuanto comienza la lucha con la que está encima de ella, se enreda en la lucha con la que está por debajo. No es sino lógico que el príncipe se encuentre en lucha con el rey, el burócrata contra la nobleza, el burgués contra todos ellos, mientras que el proletariado comienza ya a hallarse en lucha con el burgués. La clase media apenas se atreve a concebir el pensamiento de la emancipación desde un punto de vista propio, cuando el desarrollo

9. Sentencia histórica del *abbé Sieyès* (1748-1836), político de la Revolución francesa, que había preguntado: «¿Qué es el tercer estado? Nada. ¿Y qué debería ser? Todo».

de la situación social y el progreso de la teoría política ya están convirtiendo ese punto de vista en anticuado o por lo menos problemático.

En Francia basta con que alguien sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania nadie puede ser nada, si no quiere tener que renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania la emancipación universal es *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad de una emancipación progresiva, en Alemania su imposibilidad, de donde tiene que nacer la libertad. En Francia cada una de las clases del pueblo es *políticamente idealista.*[10] Y <es que> no se considera por de pronto una clase especial sino representante de todas las necesidades sociales. Por eso el papel de *emancipador* pasa con dramático movimiento, una tras otra, por las diversas clases del pueblo francés, hasta terminar en la clase que ya no realice la libertad social bajo el presupuesto de determinadas condiciones extrínsecas al hombre, si bien creadas por la sociedad humana, esa clase última organiza por el contrario todas las condiciones de la existencia humana bajo el presupuesto de la libertad social. En cambio en Alemania, donde la vida práctica es tan poco inteligente como la inteligencia poco práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni tiene la capacidad de emanciparse por completo, mientras no le obliguen a ello su situación *inmediata,* la necesidad *material,* sus *mismas cadenas.*

¿Dónde reside pues la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana?

Respuesta: En la constitución de una clase con *cadenas radicales,* de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece sino la *injusticia a secas*; que ya no puede invocar ningún título *histórico* sino su título *humano*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra,

10. «Idealista», de acuerdo con la frase siguiente, en el sentido de que realiza la concepción «idealista» del individuo universal (cfr. *Filosofía del Derecho,* § 260). Materialista en cambio en otro sentido igualmente importante (cfr. nota siguiente).

es la *pérdida total* del hombre y por tanto sólo *recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado.*

El proletariado no comienza a formarse en Alemania hasta que sobreviene el proceso de *industrialización.* En efecto, aunque también la pobreza espontánea y la servidumbre cristiano-germánica van incorporándose poco a poco a las filas del proletariado, éste no procede de la pobreza *espontánea* sino de la *creada artificialmente*; no es una masa humana oprimida mecánicamente por el peso de la sociedad, sino la masa que procede de la *desintegración* de la sociedad, especialmente de la clase media.

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden actual del mundo* no hace más que pronunciar el *secreto de su propia existencia,* ya que él *es* la disolución *de hecho* de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la *negación* de la *propiedad privada,* no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la sociedad ha elevado ya a principio del *proletariado* y se halla realizado en *él* sin intervención propia como resultado negativo de la sociedad. De modo que el proletario disfruta del mismo derecho sobre el mundo nuevo que tiene el *rey alemán* sobre el mundo constituido, cuando llama al pueblo *su* pueblo lo mismo que llama *suyo* a un caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey.

Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales,* el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales.* Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los *alemanes,* convertidos en *hombres,* realicen su emancipación.

En conclusión:

La única liberación de Alemania que es *prácticamente* posible, se basa en el punto de vista *de* la teoría que proclama al hombre el ser supremo para el hombre. En Alemania la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como emancipación simultánea de las superaciones *parciales* de la Edad Media. En Alemania no se puede acabar con *ninguna* clase de esclavitud, sin acabar con *todas* las clases de esclavitud. La *concienzuda* Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla *desde el mismo fundamento.* La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre.* La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón* el *proletariado.* La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía.

Una vez que se hayan cumplido todas las condiciones internas, el *canto del gallo francés* anunciará el *día de resurrección alemana.*[11]

Escrito a fines de 1843 y enero de 1844.

Anuarios francoalemanes, París, 1844.

11. *Feuerbach* (III, págs. 234-235; *Aportes*, págs. 77-78) había dicho en 1843: «Los instrumentos, los órganos esenciales de la filosofía, son la *cabeza,* fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica, del idealismo, y el *corazón*, la fuente del sufrimiento, de la finitud, de las necesidades, del sensualismo». (Cfr. supra, nota 37, pág. 39.) «Por tanto sólo donde se conjuguen la esencia y la existencia, el pensamiento y la sensación, la actividad y la pasividad, la *flema escolástica de la metafísica alemana* y el *principio antiescolástico, sanguíneo, del sensualismo* y *materialismo franceses,* sólo ahí hay *vida y verdad.*» ... «El filósofo verdadero, idéntico con la vida, con el hombre, debe ser de sangre *galogermana.* ¡No os asustéis de esta mezcla, castos alemanes! ... El *corazón* —el principio femenino, el sentido de lo finito, la sede del materialismo— tiene *mentalidad francesa.* La *cabeza* —el principio masculino, la sede del idealismo—, alemana. El corazón es revolucionario, la cabeza reformista. La cabeza *realiza* las cosas, el corazón las pone en movimiento. Pero sólo donde hay movimiento, ebullición, pasión, sangre, sensibilidad, hay también *espíritu.*» Feuerbach formula aún más abstractamente —sobre todo en comparación con la concreción revolucionaria a que aspiraba Marx— estas ideas en los §§ 58-59 de los *Principios de la filosofía del futuro.*

ARTÍCULOS DEL "VORWÄRTS!"

(agosto de 1844)

NOTAS CRÍTICAS AL ARTÍCULO: «EL REY DE PRUSIA Y LA REFORMA SOCIAL. POR UN PRUSIANO.» *1 (*Vorwärts!*, n.º 60.)[1]

El número 60 del *Vorwärts!* trae un artículo titulado: «El rey de Prusia y la reforma social», firmado: «*un prusiano*».

El supuesto prusiano comienza por reproducir el contenido de la real orden del gobierno prusiano sobre el *levantamiento de los trabajadores de Silesia* y la opinión sobre ella del diario francés *La Réforme*.[2]

*1. Razones concretas me obligan a declarar que el presente artículo es el primero que he enviado a *Vorwärts!*. K.M.

1. Tras el fracaso de los *Anuarios* Marx y Engels colaboran estrechamente en la redacción del *Vorwärts!*, que aparecía dos veces por semana desde enero de 1844. Una carta de Engels aparecida en *The New Moral World* (5 de octubre de 1844) decía: «En París tenemos un periódico alemán comunista, el *Vorwärts!*». El periódico no era comunista en su conjunto; pero estaba tomando esa dirección bajo el influjo de Marx y Engels. El gobierno prusiano consiguió en febrero de 1845 que fuesen desterrados de Francia Marx y otros colaboradores de la revista. Ésta dejó así de existir. El primer artículo de Marx en el *Vorwärts!* va dirigido contra Ruge, quien bajo el seudónimo «un prusiano» había escrito en el mismo periódico. Las diferencias con Ruge se hallaban ya explícitas en parte en la correspondencia entre ambos publicada en los *Anuarios* (supra, págs. 164-176). Ahora son desarrolladas y precisadas, como lo es también la crítica que hacía del Estado «La cuestión judía» y la referencia al proletariado al final de la «Introducción» a la crítica de Hegel. El tema del pauperismo y la atención a Inglaterra, que corresponden al influjo de Engels y a las nuevas lecturas de economía (cfr. infra, págs. 251-299) sirven para empezar a precisar lo que es el «proletariado». Pero sobre todo el artículo precisa también decisivamente la crítica al Estado; si esta crítica le contrapone la categoría abstracta de «sociedad», bajo ella lo tratado es la revuelta de los tejedores de Silesia, primer análisis por Marx de una revolución.

2. El artículo del «prusiano» (Arnold Ruge) se halla reproducido infra en Apéndice (págs. 439-442). El periódico *La Réforme* (París, 1843-1850) representaba al partido demócrata republicano francés. Engels escribió en él entre octubre de 1847 y enero de 1848. El levantamiento de los tejedores de Silesia (4-6 de junio de 1844) fue la primera gran lucha del proletariado industrial alemán.

La Réforme tendría el «SUSTO y el *sentimiento religioso*» del rey por la fuente de la orden ministerial. Incluso vería en este documento el *presentimiento* de las grandes reformas que se ciernen sobre la sociedad burguesa. El «prusiano» corrige a *La Réforme* de la siguiente manera:

> «Ni el rey ni la sociedad alemana ha llegado a "presentir su reforma",*2 incluso con los levantamientos en Silesia y Bohemia. Es imposible que un país APOLÍTICO como Alemania perciba la miseria PARCIAL de los distritos fabriles como una cosa general, pública y menos aún como un mal de todo el mundo civilizado. Lo ocurrido es para los alemanes como cualquier sequía o hambre LOCALES. En consecuencia el rey lo toma como una deficiencia ADMINISTRATIVA O DE BENEFICENCIA. Esta razón y los pocos soldados que bastaron para acabar con los pobres tejedores, hacen que al rey y a las autoridades no les diera ningún SUSTO la demolición de las fábricas y máquinas. Más aún, ni siquiera el *sentimiento religioso* ha dictado la orden ministerial. Esta es una expresión bien sobria del arte cristiano del Estado y de una doctrina que no conoce dificultades ante su única medicina: los "buenos sentimientos de los corazones cristianos". Pobreza y crimen son dos grandes males. ¿Quién puede remediarlos? ¿El Estado y las autoridades? No, sólo la unión de todos los corazones cristianos.»

El supuesto prusiano niega el «*susto*» del rey, entre otras razones, porque bastó con unos pocos soldados para vencer a los pobre tejedores.

O sea que en un país en el que banquetes con brindis liberales y liberal espuma de champán —recuérdese la fiesta de Düsseldorf— provocan una real orden del gobierno,[4] en que no fue preciso *ni un solo* soldado para aplastar los antojos de libertad de prensa y Constitución de *toda* la burguesía libertal; en un país en que la obediencia pasiva se halla al orden del día; en un país así, el tener que emplear la fuerza armada contra pobres tejedores *¿no* es un *acontecimiento* y además *terrible*? Y los pobres tejedores vencieron en la primera confrontación. Sólo los refuerzos enviados después pudieron sofocar el levantamiento. ¿O es

*2. Nótese el absurdo estilístico y gramatical: «ni el rey ni la sociedad alemana HA llegado a presentir SU»(¿a quién se refiere el «SU»?) «reforma».[3]

---

3. La traducción castellana no puede reproducir que en este caso la forma gramatical «su» («ihrer») no puede referirse más que a un poseedor femenino (sociedad) o plural (rey y sociedad), pero no masculino (rey).

4. Con motivo de que hubiesen participado también funcionarios en un banquete liberal (Düsseldorf) en honor de la 7.ª Dieta renana, una orden de 18 de julio de 1843 prohibía a los funcionarios tomar parte en actos semejantes.

que el levantamiento de una masa de trabajadores es menos peligroso, porque no necesita de un ejército para ser sofocado? Que el juicioso prusiano compare el levantamiento de los tejedores de Silesia con los levantamientos de los trabajadores ingleses, y los tejedores de Silesia dejarán de parecerle unos pobres tejedores.

La relación *general* de la *política* con las *dolencias sociales* nos *permitirá* explicar por qué el levantamiento de los tejedores no podía «ASUSTARLE» demasiado al rey. Por de pronto el levantamiento no iba dirigido directamente contra el rey de Prusia sino contra la burguesía. Como aristócrata y monarca absoluto, el rey de Prusia es incapaz de amar a la burguesía. Todavía menos puede asustarse de que aumenten su servilismo y su impotencia merced a una situación tensa y difícil con el proletariado. Además el católico ortodoxo es más enemigo del protestante ortodoxo que del ateo, lo mismo que el legitimista lo es más del liberal que del comunista. No es que el ateo y el comunista sean más afines al católico y al legitimista, sino que éstos les son más ajenos que protestante y liberal, toda vez que están *fuera* de su ámbito. La directa oposición del rey de Prusia, como político, se halla en la política, en el liberalismo. La oposición del proletariado existe tan poco para el rey como éste para el proletariado. El proletariado debería haber adquirido ya un poder firme para ahogar las antipatías, las diferencias políticas y atraerse toda la enemistad de la política. Por último, al carácter del rey, tan aficionado a lo *interesante* e *importante*, tenía que serle incluso una sorpresa agradablemente excitante el encontrar en su propio país y propiedad ese *pauperismo* tan «*interesante*» y «*del que tanto se habla*»; y con ello, una ocasión de dar que hablar otra vez de sí. ¡Qué delicia habrá sentido al enterarse de que ya posee un *pauperismo* «*propio*», real y prusiano!

Nuestro «*prusiano*» ha estado aún más desafortunado al *negar* que el «*sentimiento religioso*» sea la fuente de la real orden ministerial.

¿Por qué no es el sentimiento religioso la fuente de esta orden ministerial? Porque es «expresión bien SOBRIA del arte cristiano del Estado», «SOBRIA» expresión de una doctrina que «no conoce dificultades ante su única medicina: los buenos sentimientos de los corazones cristianos».

¿No es el *sentimiento religioso* la fuente del arte *cristiano* del Estado? Una doctrina cuyo remedio universal son los buenos sentimientos de los *corazones cristianos* ¿no se basa en el sentimiento religioso? ¿Es que una expresión del sentimiento religioso deja de serlo por ser *sobria*? Incluso me atrevo a afirmar que tiene que ser un sentimiento religioso

muy pagado de sí y muy *embriagador* el que, negando que el «ESTADO Y LAS AUTORIDADES» puedan «REMEDIAR LOS GRANDES MALES», busque ese remedio en la «UNIÓN DE LOS CORAZONES CRISTIANOS». Muy *embriagador* es el sentimiento religioso que —como confiesa el «prusiano»— *encuentra que todo el mal reside en la falta de sentido cristiano y por tanto* remite las autoridades al único medio que puede fortalecer ese sentido: la *«exhortación»*. Según el «prusiano» los *«sentimientos cristianos»* son el fin de la orden del gobierno. Es natural que el sentimiento religioso, cuando es embriagador, cuando no es sobrio, se tenga por el único bien. Allí donde ve algo malo, lo atribuye a su *ausencia*; y es que, como él es el único bien, tampoco puede producir sino el bien. Así que la orden ministerial, como dictada por el sentimiento religioso, lo impone en consecuencia. Un político que tuviese un *sobrio* sentimiento cristiano, no buscaría en su «desconcierto» la «ayuda» de la «exhortación del devoto predicador de los sentimientos cristianos».

Entonces ¿cómo demuestra el supuesto prusiano a *La Réforme* que la orden del gobierno no procede del sentimiento religioso? Describiendo en todo la orden del gobierno como un producto del sentimiento religioso. ¿Cabe esperar de una cabeza tan *ilógica* comprensión de los movimientos sociales? Oigamos cómo *charla* sobre la relación de la *sociedad alemana* con el movimiento obrero y en general con la reforma social.

Distingamos lo que descuida el «prusiano», distingamos las diversas categorías asumidas en la expresión «SOCIEDAD ALEMANA»: gobierno, burguesía, prensa, por último los mismos trabajadores. Tales son las *diversas* masas de que aquí se trata. El «prusiano» hace de ellas una masa, para condenarla acto seguido desde su elevado punto de vista. La *sociedad alemana* según él «ni siquiera ha llegado a *presentir* su "*reforma*"».

¿Por qué le falta este instinto?

> «Es imposible», responde el prusiano, «que un país APOLÍTICO como Alemania perciba la miseria *parcial* de los distritos fabriles como una COSA GENERAL, PÚBLICA y menos aún como un mal de todo el mundo civilizado. Lo ocurrido es para los alemanes como cualquier sequía o hambre LOCALES. En consecuencia el rey lo toma como una DEFICIENCIA ADMINISTRATIVA y DE BENEFICIENCIA».

Es decir, que el «prusiano» explica esta *falsa* concepción de la miseria de los trabajadores a partir de la *idiosincrasia* de un país *apolítico*.

Hay que conceder que Inglaterra es un país *político*. También hay

que conceder que Inglaterra es el *país del pauperismo,* palabra que incluso es de origen inglés. Mirar a Inglaterra es por consiguiente el experimento más seguro para aprender cuál es la *relación* de un país *político* con el *pauperismo.* En Inglaterra la miseria de los trabajadores no es *parcial* sino *total*; no se limita a los distritos fabriles, sino que se extiende a los distritos campesinos. Los movimientos <sociales> no se hallan aquí en nacimiento; desde hace casi un siglo se repiten periódicamente.

Ahora bien, ¿cómo entiende la burguesía inglesa, junto con su gobierno y su prensa, el *pauperismo*?

En tanto en cuanto la burguesía inglesa confiesa que el pauperismo es *culpa de la política*, el *whig* tiene al *tory* y el *tory* al *whig* por la causa del pauperismo. Según el whig la fuente principal del pauperismo se halla en el monopolio del latifundismo y la legislación que prohíbe la importación de cereales. Según el tory todo el mal reside en el liberalismo, la competencia, el sistema fabril llevado a la exageración. Ninguno de ambos partidos encuentra la razón del mal en la política a secas sino en la política del partido opuesto. Una reforma de la sociedad es algo con lo que ambos partidos ni sueñan.

La expresión más radical de la concepción inglesa del pauperismo —nos referimos siempre a la burguesía y gobierno ingleses— es la *Economía nacional inglesa*, es decir el reflejo científico de la situación de la economía nacional inglesa.

Uno de los mejores y más famosos economistas nacionales de Inglaterra, conocedor de la situación actual y que tiene que poseer una visión de conjunto de la sociedad burguesa, Mac Culloch, discípulo del cínico Ricardo, todavía tiene el valor de aplicar en un curso público a la Economía, y con aprobación, lo que dice *Bacon* de la filosofía:

> «Un hombre que suspende su juicio con verdadera e incansable sabiduría, que avanza paso a paso, que vence uno tras otro los obstáculos que detienen como montes la marcha del estudio, alcanzará tarde o temprano esa cumbre de la ciencia donde se disfruta de la paz y de un aire puro, donde la naturaleza se ofrece a la vista en toda su belleza y de donde cómodos senderos permiten bajar hasta los últimos detalles de la praxis.» [5]

¡Buen *aire puro* la atmósfera pestilente de los sótanos habitados en

5. Cfr. infra, págs. 272-274, el extracto que Marx había hecho por entonces de Mac Culloch. La frase sobre «el aire puro» no se encuentra en el original latino de Bacon (ni en Mac Culloch) sino en la traducción francesa por John Ramsey del *De dignitate et augmentis scientiarum.*

Inglaterra! ¡*Gran belleza natural* los fantásticos harapos de los pobres ingleses y la carne ajada y encogida de las mujeres devoradas por el trabajo y la miseria; los niños que yacen en el estiércol, los abortos que produce el exceso de trabajo en la mecánica monótona de las fábricas! Y los más delicados *detalles últimos de la praxis*: ¡la prostitución, el asesinato y el patíbulo!

Incluso el sector de la burguesía que se ha percatado del peligro del pauperismo, lo concibe, así como sus remedios, de una forma no sólo *singular* sino, para decirlo sin rodeos, *infantil* y *estúpida.*

Así, por ejemplo, el Dr. *Kay*, en su folleto «Recent measures for the promotion of education in England», lo reduce todo al *descuido de la educación.* ¡Adivínese por qué! Porque el trabajador, al faltarle la educación, no comprende las «*leyes naturales del comercio*», leyes que le reducen *necesariamente* al pauperismo. Por eso se sublevaría. Y esto podría «*perturbar* la *prosperidad* de las manufacturas y comercio ingleses, sacudir la confianza mutua de los comerciantes, *reducir* la *estabilidad* de las instituciones políticas y sociales».

Hasta tal punto llega la irreflexión de la burguesía inglesa y su prensa sobre el pauperismo, esa epidemia nacional de Inglaterra.

Supongamos, pues, que sean fundados los reproches dirigidos por nuestro «prusiano» a la sociedad *alemana.* ¿Será la razón el *apoliticismo* alemán? La burguesía de la *apolítica* Alemania no sabrá comprender la significación general de una calamidad *parcial*; pero en cambio la burguesía de la *política* Inglaterra sabe ignorar la significación general de una calamidad *parcial*; pero en cambio la burguesía de la *política* Inglaterra sabe ignorar la significación general de una calamidad universal, de una miseria que ha mostrado su significación general en parte repitiéndose periódicamente, en parte extendiéndose en el espacio y en parte por el fracaso de todos los intentos de remediarla.

El «prusiano» pone además a la cuenta del *apoliticismo* germano el que el *rey* de Prusia atribuya el pauperismo a una *deficiencia administrativa y de beneficencia,* y por consiguiente busque su remedio en normas de *administración y beneficencia.*

¿Es característica del rey de Prusia esta forma de ver las cosas? Echemos una ojeada a Inglaterra, el único país en el que se puede hablar de una gran acción *política* en punto a pauperismo.

La actual legislación inglesa sobre los pobres data de la ley contenida en el acta 43 del gobierno isabelino.*3 ¿Cuál es el instrumentario

*3. Para nuestro fin no es preciso retroceder hasta el estatuto de los trabajadores bajo *Eduardo III.*

previsto por esta ley? La obligación de las parroquias a apoyar a sus trabajadores pobres, la tasa de los pobres, la beneficencia legal. Dos siglos ha durado esta legislación, la beneficencia por el camino burocrático. ¿Cuál es tras largas y dolorosas experiencias el punto de vista del parlamento en su Amendment Bill de 1834?

Por de pronto explica el terrible aumento del pauperismo por una «DEFICIENCIA ADMINISTRATIVA».

Así que se reforma la administración de la tasa de pobres, formada por funcionarios de las respectivas parroquias. Las parroquias son agrupadas aproximadamente de veinte en veinte en «*uniones*», que a su vez forman una administración única. Un despacho de funcionarios —Board of Guardians—, elegidos por los contribuyentes, se reúne un día determinado en la residencia de la unión y decide sobre la conveniencia de las ayudas. Estos despachos son dirigidos y vigilados por delegados del gobierno, la comisión central de Somerset-House, *ministerio del pauperismo*, como le llamó certeramente un francés.[6] El capital controlado por esta administración casi iguala la suma que cuesta el ejército en Francia. La cifra de administraciones locales que trabajan para él, asciende a 500 y cada una de éstas ocupa a su vez por lo menos a una docena de funcionarios.

El parlamento inglés no se contentó con una reforma *formal* de la administración.

Según él la fuente principal de la situación *extrema* del pauperismo inglés se encontraría en la misma *ley de pobres*. El medio legal contra la dolencia social, la beneficencia, alimentaría la dolencia social. Por lo que respecta al pauperismo *en general*, éste sería una *eterna ley natural* de acuerdo con la teoría de *Malthus*:

> «Puesto que la población tiende sin cesar a crecer más de prisa que los medios de subsistencia, la beneficencia es una locura, un estímulo público a la miseria. Por tanto el Estado no puede hacer otra cosa que entregar la miseria a su destino y a lo sumo aliviar la muerte de los miserables.»

El parlamento inglés une a esta filantrópica teoría la opinión de que el pauperismo es la *miseria de que son culpables los mismos trabajadores*; por tanto, en vez de prevenirla como una desgracia, hay que reprimirla y castigarla como un crimen.

6. Eugène Buret. «Somerset-House» era un viejo palacio londinense, sede de varias instituciones estatales.

De aquí viene el reglamento de los workhouses, es decir de los asilos, cuya organización interna *hace desistir* a los miserables de buscar refugio ante la muerte por hambre. En los workhouses la beneficencia se halla inteligentement eentreverada con la *venganza* del burgués contra el mísero que apela a su beneficencia.

De modo que Inglaterra ha buscado primero la aniquilación del pauperismo mediante la *beneficiencia* y *medidas administrativas.* Luego, en el avance progresivo del pauperismo no vio la necesaria consecuencia de la *industria* moderna sino al contrario la consecuencia de la *tasa inglesa de pobres.* En la miseria universal no vio más que una *particularidad* de la legislación inglesa. Lo que antes se creyó provocado por una *falta de beneficencia,* se vio luego como consecuencia de un *exceso de beneficencia.* Por último la miseria fue tenida por culpa de los miserables y como tal fue castigada en ellos.

El significado general que la *política* Inglaterra le ha sacado al pauperismo, se limita a que en el decurso del desarrollo y pese a las medidas administrativas el pauperismo ha llegado a constituirse en una *institución nacional* y por tanto inevitablemente se ha convertido en el objeto de una administración complicada y enorme; pero esta administración *ya no* tiene por finalidad erradicarlo, sino *disciplinarlo,* eternizarlo. Esta administración ha renunciado a cerrar por medios *positivos* la fuente del pauperismo y se atiene a cavarle una tumba con policial ternura, en cuanto asciende a la superficie del país oficial. El Estado inglés, muy lejos de no conformarse con medidas de administración y beneficencia, ha caído muy por debajo de ellas. Actualmente se limita a administrar un pauperismo dotado de la desesperación de dejarse apresar y encerrar.

Así que hasta ahora el «prusiano» no ha demostrado nada *especial* en el procedimiento del rey de Prusia. Pero *¿por qué?*, exclama el gran hombre con *rara ingenuidad,* «¿por qué no DISPONE INMEDIATAMENTE el rey de Prusia LA EDUCACIÓN DE TODOS LOS NIÑOS ABANDONADOS?» ¿<Y> por qué comienza él <,el «prusiano»,> dirigiéndose a las autoridades y esperando sus planes y propuestas?

Ese prusiano listillo se tranquilizará, cuando se entere de que el rey de Prusia es tan poco original en esto como en sus otras acciones; más aún, de que ha tomado el único camino que *puede* tomar un jefe de Estado.

Napoleón quiso acabar con la mendicidad de golpe. <Con tal fin> encargó a sus autoridades de preparar planes para la *erradicación de la mendicidad* en toda Francia. El proyecto se hacía esperar. Napoleón

perdió la paciencia, escribió a su ministro del Interior, Crétet, le mandó acabar con la mendicidad en el plazo de *un* mes, he aquí sus palabras:

> «No podemos pasar por esta Tierra sin dejar huellas que recomienden nuestra memoria a las generaciones venideras. No me pidáis tres o cuatro meses más para realizar vuestras comprobaciones: disponéis de jóvenes auditores, prefectos inteligentes, ingenieros bien formados de caminos y puentes. Ponedles a todos en movimiento, no os durmáis en la rutina burocrática.»

En pocos meses se había cumplido todo. El 5 de julio de 1808 se publicaba la ley reprimiendo la mendicidad. ¿Cómo? Con los *dépôts* <de custodia policial de personas>, tan rápidamente convertidos en cárceles, que pronto los pobres sólo ingresarían en esas instituciones a través del *tribunal de delitos menores.* Y sin embargo M. Noailles du Gard, diputado legislativo exclamó entonces:

> «Eterno agradecimiento al héroe que garantiza a la necesidad un refugio y a la pobreza el alimento. La infancia ya no se hallará abandonada, las familias pobres no carecerán ya de recursos ni los trabajadores de aliento y ocupación. Nuestros pasos ya no tendrán que detenerse ante el espectáculo desagradable de las enfermedades y de la vergonzosa miseria.»

El último pasaje es con su cinismo la única verdad de este elogio.

Si Napoleón se remite al conocimiento de causa de sus auditores, prefectos, ingenieros, ¿por qué no el rey de Prusia a sus funcionarios?

¿Por qué no dispuso Napoleón la *inmediata* supresión de la mendicidad? El mismo valor que esta pregunta tiene la del «prusiano»: «¿por qué no dispone inmediatamente el rey de Prusia la educación de los niños abandonados?» ¿Es que sabe el «prusiano» lo que tendría que disponer el rey? Nada menos que la *aniquilación del proletariado.* Para educar niños hay que *alimentarlos* y liberarlos del *trabajo asalariado.* La alimentación y educación de los niños desamparados, es decir la alimentación y educación de *todo* el proletariado *en ciernes,* sería la *aniquilación* del proletariado y del pauperismo.

La *Convención* tuvo por un momento el valor de *disponer* la *supresión* del pauperismo, aunque no «*inmediatamente*», como lo reclama el «prusiano» de su rey, al contrario: primero encargó al Comité de salut public la elaboración de los planes y propuestas necesarios; luego el mismo Comité estudió las amplias investigaciones de la Asamblea constituyente sobre el estado de la miseria en Francia y a continuación

Barère propuso la publicación del «Livre de la bienfaisance nationale», etcétera. ¿Qué consecuencias tuvo la orden de la Convención? Que el mundo contara con una disposición más y un año más tarde mujeres hambrientas asediaran la Convención.

Y sin embargo la Convención fue el *máximo* de *energía política,* de *poder político* y de *entendimiento político.*

Inmediatamente, sin consultarlo con las autoridades, *no hay* gobierno en el mundo que haya decretado *órdenes* sobre el pauperismo. El Parlamento inglés llegó a enviar comisarios a todos los países europeos, para estudiar los diversos remedios administrativos contra el pauperismo. Pero en tanto en cuanto los Estados se han ocupado del pauperismo, no han pasado de *medidas administrativas* y *de beneficencia* o incluso han caído por debajo de eso.

¿Es que puede proceder de otro modo el *Estado*?

El *Estado* no encontrará *nunca* la causa de las *dolencias sociales en el «Estado* y la *organización social»,* tal y como lo exige el prusiano de su rey. Allí donde existen partidos políticos, cada uno encuentra la razón de *todos* los males en el hecho de que es su adversario y no él quien se encuentra al *timón del Estado.* Incluso los políticos radicales y revolucionarios buscan la causa del mal no en la *esencia* del Estado sino en una *forma* concreta *de Estado,* que es lo que quieren substituir por *otra* forma.

Desde el punto de vista *político* el Estado y la *organización de la sociedad* no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad. Allí donde el Estado confiesa la existencia de abusos *sociales,* los busca o bien en *leyes naturales,* irremediables con las fuerzas humanas, o en la *vida privada,* independiente de él, o en *disfuncionalidades de la administración,* que depende de él. Así Inglaterra tiene la miseria por basada en la *ley natural* según la cual la población siempre tiene que crecer más deprisa que los medios de producción. Por otra parte explica el *pauperismo* con la *mala voluntad de los pobres,* lo mismo que el rey de Prusia recurrè para ello a la *falta de sentimientos cirstianos entre los ricos* y la Convención a la *sospechosa actitud contrarrevolucionaria* de los *propietarios.* En consecuencia Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia amonesta a los ricos y la Convención guillotina a los propietarios.

Finalmente *todos* los Estados buscan la causa en *fallos accidentales* o *intencionados* de la *administración,* de suerte que el remedio consistirá en *corregir* la administración. ¿Por qué? Precisamente porque la *administración* es la actividad *organizadora* del Estado.

La *contradicción* entre el carácter y la buena voluntad de la administración por una parte y sus medios y capacidad por la otra no puede ser superada por el Estado, sin que éste se supere a sí mismo ya que *se basa* en esta contradicción. El Estado se basa en la contradicción entre la *vida pública* y *privada,* entre los *intereses generales* y *especiales.* Por tanto la *administración* tiene que limitarse a una actividad *formal* y *negativa*, toda vez que su poder acaba donde comienzan la vida burguesa y su trabajo. Más aún, frente a las consecuencias que brotan de la naturaleza antisocial de esta vida burguesa, de esta propiedad privada, de este comercio, de esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos sectores burgueses, la *impotencia* es la *ley natural* de la administración. Y es que este desgarramiento, esta vileza, este *esclavismo de la sociedad burguesa* es el fundamento natural en que se basa el Estado *moderno*, lo mismo que la *sociedad burguesa del esclavismo* fue el fundamento natural en que se apoyaba el Estado *antiguo.* La existencia del Estado y la de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua —contraste *clásico* y sin tapujos— no se hallaban *soldados* entre sí más íntimamente que el moderno Estado y el moderno mundo del lucro —hipócrita contraste *cristiano*—. Si el Estado moderno quisiese acabar con la *impotencia* de su administración, tendría que acabar con la actual *vida privada.* Y de querer acabar con la vida privada, tendría que acabar consigo mismo, ya que *sólo* existe por oposición a ella. Pero no hay un *ser vivo* que crea fundados los defectos de su existencia en su *principio* vital, en la esencia de su vida, sino en circunstancias que le son *extrínsecas.* El *suicidio* es antinatural. Por tanto el Estado no puede creer en la impotencia *interna* de su administración, o sea de sí mismo. Lo único de que es capaz es de reconocer defectos formales, accidentales y tratar de remediarlos. ¿Que estas modificaciones no solucionan nada? Entonces la dolencia social es una imperfección natural, independiente del hombre, una *ley divina*; o la voluntad de la gente privada se halla demasiado pervertida como para corresponder a las buenas intenciones de la administración, ¡y cómo lo tergiversan todo!: se quejan del gobierno en cuanto limita la libertad y exigen de él que impida sus inevitables consecuencias.

Cuanto más poderoso es el Estado y por tanto *más político* es un país, tanto menos dispuesto se halla a buscar la razón de las dolencias *sociales* en el *principio del Estado* —o sea en la *actual organización de la sociedad*, de la que el Estado es expresión activa, consciente de sí y oficial—, tanto menos dispuesto se halla a comprender que el Estado es el principio *universal* de esas dolencias. La razón *política* es precisa-

mente razón *política*, porque piensa *sin salirse* de los límites de la política. Cuanto más aguda, cuanto más viva, tanto más *incapaz* es de comprender las dolencias sociales. La época *clásica* de la razón política es la *Revolución francesa.* Lejos de ver en el Estado la fuente de los defectos sociales, los héroes de la Revolución francesa ven en los defectos sociales la fuente de los males políticos. Así, para *Robespierre*, la extrema pobreza y la gran riqueza son sólo un obstáculo de la *pura democracia.* Por consiguiente trata de establecer una frugalidad *espartana* general. El principio de la política es la *voluntad.* Cuanto más parcial, o sea cuanto más perfecta es la razón *política*, tanto más cree en la *omnipotencia* de la voluntad, tanto mayor es su ceguera frente a los *límites naturales* y mentales de la voluntad, tanto más incapaz es por tanto de descubrir la fuente de las dolencias sociales. No hace falta decir más contra la estúpida esperanza del «prusiano» que hace de la *«razón política»* la instancia llamada a «descubrir *la raíz de la miseria social en Alemania»*.

No sólo era disparatado suponerle al rey de Prusia un poder de que no dispusieron la Convención y Napoleón juntos. Disparatado era atribuirle una forma de ver las cosas que superaría los límites de *cualquier* política, una forma de ver las cosas de la que el mismo «prusiano» sabio no se halla más cerca que su rey. Toda esta declaración era tanto más disparatada, por cuanto el mismo «prusiano» nos confiesa:

> «Las buenas palabras y la buena intención son BARATAS. El conocimiento de causa y las acciones eficaces son CAROS; y en este caso, MÁS QUE CAROS, ni siquiera SE HALLAN AÚN A LA VENTA.»

Si son tan inaccesibles, entonces <claro que> habrá que ensalzar a todo el que desde su puesto hace lo que puede. Por lo demás dejo al tacto del lector si en esta ocasión el mercantilista lenguaje de gitanos «barato», «caro», «aún no se halla a la venta» pertenece a la categoría de las «*buenas* palabras» y de la «*buena* intención».

Supongamos por tanto que las observaciones del «prusiano» sobre el gobierno y la burguesía alemanes —ésta se halla contenida sin duda en la «sociedad alemana»— sean perfectamente fundadas. ¿Es que esta parte de la sociedad se halla más desconcertada en Alemania que en Inglaterra y Francia? ¿Cabe hallarse más desconcertado que por ejemplo en Inglaterra, donde del desconcierto se ha hecho un sistema? Cuando hoy en día estallan levantamientos obreros en toda Inglaterra, burguesía y gobierno no saben mejor que en el último tercio del siglo XVIII lo que hacer. Lo único que se les ocurre es la violencia mate-

rial; y como esta fuerza decrece en el mismo grado en que se extienden el pauperismo y la madurez mental del proletariado, el desconcierto inglés no puede sino crecer en proporción geométrica.

Falso, falso de hecho es por último el que la burguesía alemana ignore por completo la significación universal del levantamiento de Silesia. En varias ciudades los maestros tratan de asociarse con los oficiales. Todos los periódicos *liberales* en Alemania, los órganos de la burguesía liberal, rebosan de organización del trabajo, reforma de la sociedad, crítica de los monopolios y de la competencia, etc. Todo como consecuencia de los movimientos obreros. Los periódicos de Tréveris, Aquisgrán, Colonia, Wessel, Mannheim, Bratislava y hasta de Berlín traen con frecuencia artículos sociales muy claros, que el «prusiano» en todo caso podría leer con provecho. Incluso cartas desde Alemania no hacen más que expresar su admiración por lo débil de la oposición burguesa frente a las tendencias e ideas *sociales.*

Si el «prusiano» conociese mejor la historia del movimiento social, habría planteado su pregunta a la inversa. ¿Cómo es así que incluso la burguesía alemana interpreta la emergencia parcial de un modo relativamente tan universal? ¿De dónde proviene la *animosidad* y el *cinismo* de la burguesía *política*, de dónde la *falta de resistencia* y las *simpatías* de la burguesía *apolítica* con respecto al proletariado?

Vorwärts!, n.º 64 del 10 de agosto de 1844.

Pasemos ahora a los oráculos del «prusiano» sobre los *trabajadores alemanes.*

> «LOS ALEMANES POBRES», discretea, «NO SON MÁS SENSATOS QUE LOS POBRES ALEMANES, es decir: NUNCA ven más allá de su hogar, su fábrica, su distrito. *Hasta el presente* toda la cuestión sigue careciendo de esa ALMA POLÍTICA que lo penetra todo.»

Para poder comparar el estado de los trabajadores alemanes con el de los trabajadores en Francia e Inglaterra, el «prusiano» tendría que comparar la *primera figura,* el *comienzo* del movimiento obrero en Francia e Inglaterra, con el movimiento *alemán, que está empezando ahora mismo.* No lo hace. Así que su razonamiento se reduce a una trivialidad, como por ejemplo que la *industria* no se halla aún tan desarrollada en Alemania como en Inglaterra, o que un movimiento tiene otro aspecto en su comienzo que en su estado avanzado. Lo que quería

era *caracterizar* el movimiento obrero en Alemania. Sobre este tema no dice ni palabra.

Que el «prusiano» se ponga en cambio en el punto de vista correcto. Entonces se encontrará con que *ni uno solo* de los levantamientos obreros en Francia e Inglaterra ha tenido un carácter tan *teórico* y *consciente* como el de los tejedores de Silesia.

Por de pronto recuérdese la canción de los tejedores, <«El juicio de sangre»,> esa atrevida *consigna* de lucha, en la que hogar, fábrica, distrito, ni siquiera son nombrados; al contrario, el proletariado comienza gritando su oposición contra la sociedad de la propiedad privada en una forma contundente, violenta, cortante, sin consideraciones. El levantamiento de Silesia *comienza* precisamente donde *acaban* los levantamientos de los trabajadores franceses e ingleses: por la conciencia de lo que es el proletariado. Sus mismas acciones muestran este carácter pensado, superior. Lo destruido no son sólo las máquinas, esos rivales del trabajador, sino también los *libros de cuentas*, los títulos de propiedad; y mientras que todos los otros movimientos se dirigían al comienzo sólo contra el *patrono*, el enemigo visible, este movimiento se dirige a la vez contra el banquero, el enemigo oculto. Finalmente, ni un solo levantamiento obrero en Inglaterra ha sido llevado con tanta valentía, deliberación y constancia.

En lo que respecta al nivel o capacidad de cultura de los trabajadores alemanes en general, llamo la atención sobre los geniales escritos de *Weitling*, cuyo valor teórico es a menudo superior al del mismo *Proudhon*, por más que no lleguen a su nivel formal. ¿Qué obra puede mostrar la burguesía —incluidos sus filósofos y escribas —sobre su propia emancipación, la emancipación *política*, comparable a las «*Garantías de la armonía y la libertad*» de Weitling? [7] Compárese la mediocridad insípida y pusilánime de la literatura política alemana con este debut literario *desmesurado* y brillante de los trabajadores alemanes; compárese estos *gigantescos zapatos* que lleva ya *de niño* el proletariado, con los zapatos de canijo que ha roto la burguesía alemana en la política, y

7. Wilhelm Weitling (1808-1871), sastre de profesión, primer teórico alemán del comunismo. Citado supra (pág. 173) poco positivamente, el juicio que en cambio Marx da de él aquí y al comienzo de los *Manuscritos de París* (infra, página 304) es de franca admiración, lo que indica también una evolución en Marx (cfr. supra, nota 15, pág. 173). La obra de Weitling aquí citada, su obra principal, había aparecido en 1842. Pese a sus cualidades de agitador proletario y a la penetración de su observación, perdió pronto resonancia por su incapacidad analítica y práctica. En 1849 emigró a Nueva York, donde por un tiempo propagó el movimiento socialista, antes de dedicarse a la astronomía.

a la *cenicienta alemana* habrá que profetizarle una *figura de atleta.* Hay que confesar que el proletariado alemán es el *teórico* del proletariado europeo, como el proletariado inglés es su *economista nacional* y el francés su *político.* Hay que confesar que Alemania tiene una vocación tan *clásica* de revolución *social* como es incapaz de revolución *política.* Y es que así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, la disposición del proletariado alemán es —incluso vista desde la teoría— la disposición *social* de Alemania. La desproporción entre el desarrollo filosófico y político no es ninguna *anormalidad.* Es una desproporción necesaria. Sólo en el socialismo puede hallar un pueblo filosófico su praxis correspondiente, y por tanto sólo en el *proletariado* el elemento activo de su liberación.

De todos modos en este momento no dispongo de tiempo ni de ganas para explicarle al «prusiano» la relación que guarda la «sociedad alemana» con la revolución social y partiendo de aquí por una parte la débil reacción de la burguesía alemana contra el socialismo, por la otra la magnífica disposición del proletariado alemán para el socialismo. Los elementos fundamentales para comprender este fenómeno los encontrará en mi Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho (*Anuarios francoalemanes*).

La sensatez de los *alemanes pobres* se halla pues en relación *inversa* a la sensatez de los *pobres alemanes.* Sólo que a la gente que ve en todo un objeto de ejercicios públicos de estilo, esta actividad *formal<ista>* les lleva a contenidos tergiversados, a la vez que el contenido tergiversado por su parte le imprime a la forma un estigma de bajeza. Así el intento del «prusiano» de moverse en la forma de la antítesis con un motivo como los disturbios de los trabajadores en Silesia, le ha seducido a la mayor antítesis contra la verdad. La única tarea de una cabeza pensante y amante de la verdad ante el primer estallido del levantamiento de los trabajadores en Silesia, no consistía en hacer de *preceptor* de estos sucesos, sino al contrario en estudiar su carácter *peculiar.* Para esto ciertamente hace falta cierto conocimiento científico de causa y cierto amor por los hombres; para la otra operación en cambio basta con una fraseología hecha, mojada en vacío amor de sí mismo.

¿Por qué ese juicio tan despectivo del «prusiano» sobre los trabajadores alemanes? Porque para él «*hasta el presente* toda la cuestión» —o sea la cuestión de la miseria obrera— sigue careciendo de esa «alma *política* que lo penetra todo». Su amor platónico por el *alma política* lo desarrolla más precisamente así:

«Todos los levantamientos que se produzcan en este fatal AISLAMIENTO DE LOS HOMBRES FRENTE A LA COMUNIDAD y de sus PENSAMIENTOS CON RESPECTO A LOS PRINCIPIOS SOCIALES, se ahogarán en sangre e irracionalidad. Pero si la calamidad genera la razón y la razón POLÍTICA de los alemanes descubre la raíz de la calamidad social, estos sucesos serán tenidos en seguida —también en Alemania— como síntomas de una gran revolución.»

Que el «prusiano» nos permita por de pronto una observación *estilística.* Su antítesis es incompleta. La primera mitad <de la segunda frase> dice: si la *calamidad* genera la *razón*; y la segunda mitad: si la *razón política* descubre la *raíz de la calamidad social.* La razón *a secas* de la primera mitad de la antítesis se convierte en la segunda mitad en la calamidad *social*, lo mismo que la simple *calamidad* de la primera mitad de la antítesis se convierte en la segunda mitad en la calamidad *social.* ¿Por qué ha favorecido el artista del estilo tan desigualmente ambas mitades de la antítesis? No me parece que se haya dado cuenta, y voy a tratar de interpretarle su verdadero *instinto.* El «prusiano» podría haber escrito: «si la calamidad *social* genera la razón *política* y la *razón política* descubre la raíz de la calamidad *social*». En este caso a ningún lector imparcial se le escaparía lo *absurda* que es esta antítesis. Por de pronto cualquiera se habría preguntado por qué el anónimo <«prusiano»> no asocia la razón social a la calamidad social y la razón política a la calamidad política, como lo manda la lógica más elemental. Pero vayamos al grano:

Tan falso es que la *calamidad social* genere la razón *política,* como al contrario que el *bienestar social* genere la razón *política.* La razón *política* es espiritualista y se le da a quien ya tiene, a quien se halla confortablemente instalado. Que nuestro «prusiano» escuche en este punto a un economista nacional francés, el Sr. *Michel Chevalier*:

«El año 1789, cuando la burguesía se rebeló, sólo le faltaba para ser libre la participación en el gobierno del país. La liberación consistió para ella en arrebatar la dirección de los asuntos públicos y las altas funciones civiles, militares y religiosas de las manos de los privilegiados que las monopolizaban. *Rica* e *ilustrada,* en condiciones de bastarse y dirigirse a sí misma, quería librarse del régime du bon plaisir.»

Ya le hemos mostrado al «prusiano» lo incapaz que es la razón *política* de descubrir la fuente de la calamidad social. Sólo *una* palabra más sobre esta opinión suya. Cuanto más culta y general es la razón *po-*

lítica de un pueblo, tanto más derrocha el *proletariado* sus fuerzas —al menos en los comienzos de su movimiento— en motines irracionales, inútiles y ahogados en sangre. Como ese pueblo piensa en la forma de la política, ve la razón de todos los males en la *voluntad* y todos los remedios en la *violencia* y la *subversión* de una forma *precisa* de Estado. La prueba: los primeros estallidos del proletariado *francés*. Los trabajadores de Lyon creían perseguir fines meramente políticos, se tenían por meros soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo.[8] De este modo su razón política les obscureció la raíz de la calamidad social y falseó el conocimiento de su verdadero fin; de este modo su *razón política* le *mintió* a *su instinto social.*

Pero, si el «prusiano» espera que la calamidad engendre la razón, ¿por qué mezcla el «AHOGAR EN SANGRE» con el «AHOGAR EN IRRACIONALIDAD»? Si la calamidad es un medio, la calamidad *sangrienta* es hasta un medio *extremo* para generar la razón. De modo que el «prusiano» tendría que decir: Ahogar en sangre es ahogar la irracionalidad y darle a la razón un buen chorro de oxígeno.

El «prusiano» vaticina que serán sofocados los levantamientos desencadenados en «FATAL AISLAMIENTO DE LOS HOMBRES FRENTE A LA COMUNIDAD y DE SUS PENSAMIENTOS CON RESPECTO A LOS PRINCIPIOS SOCIALES».

Hemos mostrado que el levantamiento de Silesia no consistió en absoluto en la separación entre los pensamientos y los principios sociales. Nos queda sólo el «FATAL AISLAMIENTO DE LOS HOMBRES FRENTE A LA COMUNIDAD». Por comunidad se entiende aquí la *comunidad política*, el *Estado.* Es la vieja canción del *apoliticismo* alemán.

Pero ¿no estallan *todos* los levantamientos sin excepción *en el fatal aislamiento de los hombres frente a la comunidad?* Todo levantamiento ¿no presupone el aislamiento? ¿Habría ocurrido la revolución de 1789 sin el fatal aislamiento de los burgueses franceses con respecto a la comunidad? El objetivo de esa revolución fue precisamente acabar con este aislamieto.

Pero la *comunidad* de la que se halla *aislado* el trabajador es una comunidad con una realidad y un contenido muy distintos de los de la comunidad *política.* Esta comunidad, de la que le separa *su propio trabajo*, es la *vida* misma, la vida física y espiritual, la ética humana, la actividad humana, el disfrute humano, el ser *humano.* El *ser humano*

8. Se refiere a los levantamientos de los también tejedores de Lyon en noviembre de 1831 y abril de 1834.

es la verdadera comunidad <, *lo que hay de común*> en el hombre.[9] El fatal aislamiento de este ser es sin comparación mucho más universal, insoportable, terrible, contradictorio que el aislamiento de la comunidad política; por eso la superación de aquel aislamiento, e incluso una reacción parcial, una *sublevación* contra él, es tanto más infinita por cuanto el hombre es más infinito que el *ciudadano,* y la *vida humana* que la *vida política.* La sublevación *industrial* será por tanto tan *parcial* como se quiera; en sí encierra un aliento *universal.* La sublevación *política* será tan universal como se quiera; hasta la más *colosal* de sus formas encierra un alma *mezquina.*

El «prusiano» cierra dignamente su artículo con la siguiente frase:

> «Una REVOLUCIÓN SOCIAL SIN ALMA POLÍTICA (es decir sin la comprensión que organiza desde el punto de vista del todo) es imposible.»

Ya hemos visto. Si una revolución *social* se encuentra a nivel de *totalidad,* es porque —aunque sólo se realice en *un* distrito fabril— es un acto de protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque parte del *punto de vista* del *individuo singular y real,* porque la *comunidad* —a cuya pérdida reacciona el individuo— es la *verdadera* comunidad del hombre, el ser *humano.* En cambio el *alma política* de una revolución consiste en la *tendencia* de las clases políticamente sin influjo por superar su *aislamiento* del *Estado* y de la *dominación.* Su punto de vista es el del Estado, un todo *abstracto,* cuya existencia se debe *únicamente* a la separación de la vida real, *impensable* sin una oposición *organizada* entre la idea general y la existencia individual del hombre. Por tanto una revolución con *alma política* organiza también, de acuerdo con la naturaleza *limitada* y *desunida* de esta alma, un círculo dominante dentro de la sociedad y a costa de ella.

Al «prusiano» le vamos a confiar lo que es una «*revolución social* con alma *política*»; así le confiamos a la vez un secreto: que él mismo es incapaz, ni siquiera *retóricamente,* de elevarse por encima de una obtusa actitud politizante.

9. «Gemeinwesen», de «gemein» (común) y «Wesen» (ser), significa «comunidad»; pero puede ser tomado además con un juego de palabras como el «ser común». Marx especula aquí con la coincidencia en este caso entre ambos sentidos. Y de especulación hay que hablar en cierto sentido, pues aunque la intención es referirse al individuo de carne y hueso —como se ve unas líneas más abajo—, la formulación de Marx es de carácter netamente feuerbachiano, abstracto. El tema del «Gemeinwesen» adquirirá su concreción más precisa sobre todo en los apuntes etnológicos de los últimos años de Marx.

La revolución «*social*» con alma *política* es una de dos: o una construcción absurda —en caso de que el «prusiano» entienda por revolución «social» una revolución «social» por *oposición* a otra política, sin por esa dejar de dar a la revolución social un alma política en vez de social—, o una mera *paráfrasis* de lo que por lo demás se ha venido llamando «*revolución política*» o «*revolución a secas*». Toda revolución derroca la *sociedad anterior*; en este sentido es *social*. Toda revolución derroca el *poder anterior*; en este sentido es *política*.

Que el prusiano elija entre *paráfrasis* y *absurdo*. Pero tan redundante o absurda como es una *revolución social* con *alma política*, es de razonable una *revolución política* con alma *social*. La *revolución* en general —<o sea,> *derribar* el poder constituido y *disolver* la anterior situación— es un *acto político*. Ahora bien, sin *revolución* el *socialismo* es irrealizable. En tanto en cuanto el socialismo necesita *destrucción* y *disolución*, este acto *político* le es imprescindible. Pero allí donde comienza su *acción organizadora*, donde se abre paso su *fin inmanente*, su *alma*, el socialismo se deshace de su envoltorio *político*.

Tanta prolijidad ha sido precisa para *deshebrar* la *trama* de errores agazapados en una sola columna de periódico. No todos los lectores disponen de la cultura y el tiempo precisos para poder analizar esta *charlatanería literaria*. Tal vez el anónimo «prusiano» le esté debiendo al público un descanso en su actividad literaria de tema político y social, así como en sus peroratas sobre la situación alemana. En cambio podría comenzar con un serio examen de conciencia sobre su propia situación.

París, a 31 de julio de 1844

KARL MARX

GLOSAS
SOBRE EL ÚLTIMO EJERCICIO DE DICCIÓN MINISTERIAL DE FEDERICO GUILLERMO IV [1]

Vorwärts!, n.º 66 del 17 de agosto de 1844.

«Yo no puedo abandonar la tierra patria, si bien sólo sea también por breve tiempo, sin expresar públicamente el agradecimiento profundamente sentido en nombre Mío y de la reina, que mueve nuestro corazón; <agradecimiento> producido por las infinitas muestras verbales y escritas de amor hacia Nos, que levantó el atentado del 26 de julio; de un amor que nos aclamó en el momento mismo del crimen, cuando la mano del Todopoderoso acababa de desviar el proyectil mortífero arrojándolo de nuestro pecho al suelo. Con la mirada puesta en Mi divino salvador Me dirijo lleno de ánimo a Mi tarea diaria para concluir lo comenzado, poner por obra lo planeado, combatir el mal con nueva confianza en la victoria y ser para mi pueblo lo que Me impone Mi alto ministerio, y el amor de Mi pueblo merece.

»Erdmannsdorf, a 5 de agosto de 1844

(firm.) *Federico Guillermo*.»

1. El 26 de julio de 1844 el ex alcalde Storkow, cesante como funcionario, había disparado en Berlín por este motivo dos tiros de pistola contra el rey Federico Guillermo IV. Los tiros erraron el blanco. Marx ridiculiza en el lenguaje hinchado y religioso del rey tanto la cultura oficial de la monarquía como la figura del rey mismo. El artículo cierra así la fase antimonárquica. El próximo trabajo publicado, *La Sagrada Familia*, vuelve sus armas ya contra la burguesía. Incluso los *Manuscritos de París* dejan de ocuparse directamente con el rey. La «Introducción» a la crítica de Hegel había dicho en efecto: «De comenzar por el *statu quo* vigente en Alemania, el resultado no pasaría de un *anacronismo*, incluso si la tarea se abordase de la única manera apropiada, es decir negativamente». (Supra, pág. 211.)

El afecto a bocajarro es un mal escritor. La carta que, lleno de emoción, escribe el amante a la amada, no es un modelo estilístico; pero precisamente lo *confuso* de la expresión es la expresión *más clara*, más plástica, más conmovedora del poder que ejerce el amor sobre quien escribe. El poder del amor sobre él es el poder que ejerce sobre él la amada. Así que esa apasionada obscuridad y agitada confusión del estilo halaga el corazón de la amada, toda vez que la naturaleza refleja, general y por tanto ambigua del lenguaje, ha cobrado un carácter directamente individual, violentamente sensual y por tanto absolutamente de fiar. Por otra parte con nada disfruta más la amada de sí, nada le da más fe en sí misma que la fe ingenua en la verdad del amor que el amante manifiesta por ella.

La consecuencia de estas premisas es que al pueblo *prusiano* le estamos haciendo un favor inmenso, mostrando irrefutablemente lo íntimamente *verdadero* que es el agradecimiento regio. Y esta veracidad la vamos a dejar por encima de toda duda posible, demostrando el poder que tienen los sentimientos de gratitud sobre el escritor regio. Y el poder de estos sentimientos sobre el escritor regio lo demostraremos probando la *confusión del estilo* en que se halla redactada la orden ministerial de *agradecimiento.* Con que no se interprete mal la finalidad de nuestro patriótico análisis.

> «Yo no puedo abandonar la tierra patria, si bien sólo sea también por breve tiempo, sin expresar públicamente el agradecimiento profundamente sentido en nombre Mío y de la reina, que mueve Nuestro corazón.»

La construcción sintáctica hace creer en un primer momento que los pechos regios se hallan movidos por su propio *nombre.* Una vez que el asombro ha hecho afinar la reflexión sobre tan insólito movimiento, se da uno cuenta de que la proposición de relativo: «*que* mueve Nuestro corazón», no se refiere al *nombre* sino al *agradecimiento,* situado más lejos. +

«*Nuestro corazón*», por los corazones del rey y de la reina, puede quedar justificado como audacia poética, como cordial expresión de la unidad cordial de la egregia y cordial pareja. +

El lacónico «en nombre Mío y de la reina» induce fácilmente a falsas interpretaciones. «En nombre Mío y de la reina» podría ser interpretado como el *mero* nombre del rey, toda vez que <en Alemania> el nombre del marido es del marido y la mujer. Ahora bien, innegablemente un privilegio de los grandes hombres y de los niños es que, en

vez de decir «yo», hacen de su *nombre* el sujeto. Así un César, en vez de decir «vencí», puede decir «César venció». Así los niños, en vez de «quiero ir a Viena a la escuela», dicen: «Federico, Carlos, Guillermo, etc. quiere ir a Viena a la escuela». En cambio sería una peligrosa innovación convertir el propio «yo» en sujeto y aseverar a la vez que este «yo» habla en nombre «propio». Una aseveración así pudiera contener aparentemente la confesión de que lo normal no es hablar por propia inspiración.

«Yo no puedo abandonar la tierra patria, si bien sólo sea también por breve tiempo», es una paráfrasis —ni muy hábil ni muy clara que digamos— de: «no puedo abandonar el suelo patrio, ni siquiera por corto tiempo, sin», etc. Esta dificultad procede de la combinación de tres ideas: 1.ª) el rey abandona su tierra; 2.ª) la abandona sólo por breve tiempo; 3.ª) siente la necesidad de manifestar su agradecimiento al pueblo. La expresión excesivamente comprimida de estos tres pensamientos hace que el rey parezca estar expresando su *agradecimiento* por abandonar su tierra. Pero en caso de que el agradecimiento fuese sincero, de que procediese del corazón, de ningún modo tenía que necesitar para expresarse de hechos accidentales como éste. Un corazón desbordante se desahoga en cualquier situación.

> Agradecimiento «producido por las infinitas muestras orales y escritas de amor hacia Nos, QUE levantó el atentado del 26 de julio; DE un amor que nos aclamó en el momento mismo del crimen, cuando la mano del Todopoderoso acababa de desviar el proyectil mortífero, arrojándolo de nuestro pecho al suelo».

No se sabe si el atentado ha levantado el amor o las muestras de amor, tanto menos cuanto el genitivo «de amor» reaparece tras el punto y coma como la parte dominante y acentuada del período. La audacia estilística con que se repite el genitivo salta a la vista. La dificultad crece, si consideramos el contenido de la frase. El amor que hablaba y sentía ¿podía ser designado directamente como el sujeto que alborotaba en la calle? La verdad cronológica ¿no requería comenzar con el amor que se manifestó nada más producirse los hechos, y sólo entonces pasar a las muestras externas de amor de palabra y por escrito?

¿Es que no se podía evitar la sospecha de que el rey quería halagar a la vez a la aristocracia y al pueblo? *A la aristocracia,* por cuanto sus muestras orales y escritas de amor, a pesar de ser posteriores cronológicamente a las populares, desde el punto de vista efectivo consiguieron producir antes el agradecimiento en el corazón regio. Al *pueblo,*

por cuanto su amor exultante es declarado idéntico con el otro amor escritor y orador; es decir, que en el amor se halla suprimida la nobleza hereditaria. +

Por último no parece lo más adecuado que la mano de Dios sea quien detenga directamente el «*proyectil*». Un pensamiento medianamente consecuente llegará así a concluir sofísticamente que Dios ha dirigido la mano del criminal contra el rey, a la vez que ha desviado del rey el disparo. ¿Cómo se va a suponer si no que una acción de Dios sea unilateral?

> «Con la mirada puesta en Mi divino salvador Me dirijo lleno de ánimo a Mi tarea diaria para concluir lo comenzado, poner por obra lo planeado, combatir el mal con nueva confianza en la victoria y ser para mi pueblo lo que Me impone Mi alto ministerio, y el amor de Mi pueblo merece.»

No está bien decir: «Me dirijo» «a ser algo». A lo sumo cabe dirigirse a «convertirse en algo». Aunque tampoco reconozcamos como correcto este último giro, al menos presenta el movimiento de devenir como resultado del movimiento de dirigirse. El que Su Majestad «*se dirija* con la *mirada puesta en Dios*» a «concluir lo comenzado y poner por obra lo planeado», parece prometer tan pocas posibilidades de concluir como de poner por obra. Para concluir lo comenzado y realizar lo planeado, hay que fijar la mirada en lo comenzado y planeado, sin mirar a las nubes por encima de estos objetos. Quien realmente «va con la mirada puesta en Dios», ¿no se «quedará en la contemplación de Dios»? ¿No se le *irán* todos los planes e ideas *mundanos*? +

La frase final, aislada, cerrada en sí misma por una coma —«y el amor de Mi pueblo merece»— parece apuntar a un complemento implícito, oculto, como sería: <el amor de Mi pueblo> «merece el látigo de <Mi> cuñado Nicolás <I de Rusia> y la política del compadre Metternich»; o también: «merece la constitucioncita del Señor de Bunsen».[2]

2. Federico Guillermo IV había encargado una reforma de la Constitución prusiana al embajador en Londres, Christian C. J. Bunsen. Entre abril y junio de 1844 Bunsen había presentado en una serie de memoriales sus propuestas a este respecto.

EXTRACTOS DE LECTURA DE MARX EN 1844[1]

1. Las «Notas críticas» (supra, pág. 231) citaban un pasaje de Mac Culloch extractado en el 5.° de los 9 cuadernos de extractos de 1844. Ahora bien, todas las notas de lectura que vamos a reproducir corresponden a los 5 primeros cuadernos, y por tanto hay que contar con que son anteriores a los artículos en el *Vorwärts!* La problemática de estos extractos, en la que Marx se adentra intensamente, parece no haberse hallado lo suficientemente apropiada por él como para haber dejado más huella en sus trabajos publicados de 1844. Por tal razón nuestra edición presenta estos extractos de lectura tras las obras publicadas en 1844. Sin embargo, la formulación contundente del carácter derivado del Estado en las «Notas críticas» cobra todo su significado sobre el fondo de los estudios económicos inmediatamente anteriores. Los *Manuscritos de París* intentarán sistematizar estos materiales extractados. Pero los mismos apuntes de Marx mientras iba leyendo libro a libro explican la irrupción de los temas de la Economía política en esos *Manuscritos*. Más aún, las glosas toman a veces —como en el caso del extracto de Mill— el carácter de comprimidos trabajos, cuya importancia en modo alguno es inferior a los que Marx había destinado a la publicación. En la imposibilidad de reproducir en una edición divulgadora toda la masa de los 9 cuadernos, nos limitaremos a dar una lista alfabética —junto con algunos datos elementales— de las obras, y los comentarios más significativos de Marx. Las dimensiones o importancia teórica de los comentarios de Marx a una obra no son un signo infalible de la importancia que éste le atribuía; ni siquiera lo es la longitud de los extractos (como lo demuestran los extractos de Engels y Schüz). El extracto de Jenofonte documenta el interés del joven —y no sólo del viejo— Marx por las formas precapitalistas. El orden en que reproducimos los comentarios de Marx es, dado el criterio cronológico de nuestra edición, el que presentan en los cuadernos de extractos. Los parágrafos contenidos entre corchetes angulares barrados (⊀ ⊁) son textos tachados por el autor que se han conservado.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE LAS OBRAS EXTRACTADAS POR MARX EN 1844

BOISGUILLEBERT, PIERRE LE PESANT DE, «Le détail de la France, la cause de la diminution de ses biens, et la facilité du remède», en EUGÈNE DAIRE (ed.), *Économistes financiers du XVIII^e siècle*, Paris, 1843, págs. 171-266.
Cuaderno VIII, 5 págs., 38 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés.

—, «Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs», en *op. cit.*, págs. 394-424.
Cuaderno VIII, 11 págs., 50 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés.
De Marx: 1 glosa sobre dinero y valor, 1 glosa bastante extensa acerca de la superproducción. *Vid. infra.*, págs. 294-299.

—, «Traité de la nature, culture, commerce et intérêt de grains», en *op. cit.*, págs., 352-393.
Cuaderno VIII, 4 págs., 38 extractos cortos y medios, la mayor parte en francés.

BURET, EUGÈNE, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 2 tomos, Paris, 1840.
Cuaderno IX, 24 págs., 41 extractos medios y largos del tomo I.º, casi siempre en alemán.
De Marx: 3 cortas observaciones.

DESTUTT DE TRACY, A.-L.-C., *Éléments d'idéologie*, IV^e et V^e parties: «Traité de la volonté et de ses effets», Paris, 1826.
Cuaderno V, 3 págs. Un extracto bastante largo, compuesto de 29 piezas, de la parte IV^a, en francés y en alemán. Un extracto bastante corto del «Extrait raisonné» al final de la parte V^a, en alemán.

ENGELS, FRIEDRICH, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie», en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844, págs. 86-114.

Cuaderno V, 1 pág., 1 extracto medio y 1 extracto corto, en alemán. *Vid. infra*, págs. 257-258.

LAUDERDALE, JAMES, *Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique*, trad. E. Lagentie de Lavaïse, Paris, 1808.

Cuaderno VI, 16 págs., 87 extractos, casi todos medios, en francés y en alemán.

LAW, JEAN, «Considérations sur le numéraire et le commerce», en EUGÈNE DAIRE (ed. y coment.), *op. cit*, págs. 465-548.

Cuaderno VIII, 1 pág., 9 extractos menores de los caps. 1 y 2, la mayor parte en alemán.

LEVASSEUR (DE LA SARTHE), R., Ex-Conventionnel, *Mémoires*, 4 tomos, Paris, 1829-1831.

Cuaderno III, 5 págs., 43 extractos, casi todos cortos, del tomo I.° Escritos a doble columna: la izquierda en francés, la derecha —una especie de resumen— en alemán.

LIST, FRIEDRICH, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, tomo I.°: «Der internationale Handel, die Handelspolitik und der deutsche Zollverein», Stuttgart-Tübingen, 1841.

Cuaderno VII, 17 págs., 42 extractos, casi todos medios y mayores, de los libros 1.° y 2.°, en alemán.

De Marx: una pequeña glosa sobre la teoría del valor de List.

MAC CULLOCH, JOHN RAMSAY, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, trad. y coment. G. Prevost, Genève-Paris, 1825.

Cuaderno V, 9 págs., 41 extractos cortos y medios también de las notas del traductor sobre Ricardo.

De Marx: 3 notas cortas sobre propiedad del suelo, escuela de Ricardo, precio y costes de producción; 1 explanación sobre costes de producción y precio; 1 resumen sobre beneficios. *Vid. infra.* págs. 272-274.

MILL, JAMES, *Éléments d'économie politique*, trad. J. T. Parisot, Paris, 1823.

Cuaderno IV, 17 págs., 52 extractos cortos y medios de toda la obra hasta la segunda mitad del cap. 4, la mayoría en alemán.

De Marx: 1 explanación bastante larga sobre el dinero, sistema crediticio, comunidad, propiedad privada, cambio, intercambio, precio, trabajo; 1 explanación bastante larga sobre intercambio basado en la propiedad privada. *Vid. infra*. págs. 275-293.

OSIANDER, H. F., *Enttäuschung des Publikums über die Interessen des*

Handels, der Industrie und der Landwirtschaft, oder Beleuchtung der Manufakturkraft-Philosophie des Dr. List, nebst einem Gebet aus Utopien, Tübingen, 1842.

Cuaderno VII, en 12 págs. del extracto sobre LIST (cfr. supra), 13 fragmentos entre breves y bastante largos con un total de 29 extractos cortos, en alemán.

—, *Über den Handelsverkehr der Völker*, 2 tomos, Stuttgart, 1840.

Cuaderno VII, 1 pág., 4 extractos bastante cortos de los 3 primeros caps., en alemán.

RICARDO, DAVID, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. F.-S. Constancio, anotado por J.-B. Say, 2 tomos, Paris, 1835.

Cuaderno IV, 17 págs., tomo I °: 53 extractos, casi todos cortos y medios, en alemán y en francés. Tomo II °: 27 extractos cortos y medios, la mayor parte en alemán.

De Marx: unas 15 pequeñas observaciones; 1 glosa sobre la competencia entre los capitales, 1 glosa sobre renta bruta y neta y la infamia de la Economía nacional, 1 glosa sobre el cinismo de Ricardo y la aplicación de los capitales. *Vid. infra*, págs. 260-271.

Cuaderno VII, 1 pág. Extracto bastante largo del tomo II °, cap. 27 («De la monnaie et des banques»), casi todo en francés.

SAY, JEAN-BAPTISTE, *Traité d'économie politique*, 2 tomos, Paris, 1817.

Cuaderno I, 21 págs., 218 extractos cortos; tomo I.°: casi todo, en 86 fragmentos, la mayor parte en francés; tomo II°: casi todo, en 132 fragmentos, en francés.

De Marx: 1 glosa pequeña sobre la posición de la Economía nacional frente a la propiedad privada y sobre riqueza. *Vid. infra*, pág. 259.

—, *Cours complet d'économie politique pratique*, Bruxelles, 1836.

Cuaderno I, 1 pág. 3 extractos cortos de las «Considérations générales», en francés.

SCHÜZ, CARL WOLFGANG CHRISTOPH, *Grundsätze der National-Ökonomie*, Tübingen, 1843.

Cuaderno VII, 1 pág., 12 extractos cortos, en alemán.

SKARBEK, FRÉDÉRIC, *Théories des richesses sociales*, 2 tomos, Paris, 1829.

Cuaderno I, 3 págs., 24 extractos cortos del tomo I. °, en francés.

SMITH, ADAM, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. Germain Garnier, 5 tomos, Paris, 1802.

Cuaderno II, 23 págs., 100 extractos cortos y medios, en francés y en alemán, con predominio de los 7 primeros capítulos (tomo I °).

De Marx: 1 glosa corta sobre la explicación que da Smith del cambio y varios resúmenes.

Cuaderno III, 11 págs., 73 extractos cortos y medios, en francés y en alemán, sobre los tomos II y III.

XENOPHON VON ATHEN <JENOFONTE>, *Werke* <Obras>, trad. Adolph Heinrich Christian, tomos IX-XI, Stuttgart, 1828-1830.

Cuaderno IV, 2 págs., 6 extractos cortos sobre la Constitución de Esparta, 5 sobre la de Atenas, 1 sobre ingresos públicos de los atenienses, 4 sobre «oikonomía», 1 sobre Hierón. En alemán.

EXTRACTOS DE LECTURA

FRIEDRICH ENGELS, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie» («Esbozo de una crítica de la Economía nacional»), en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Paris, 1844, págs., 86-114. (Cfr. OME 4.)[2]

La propiedad privada. +

Su inmediata consecuencia: el *comercio*, para el comerciante fuente DIRECTA de lucro, lo mismo que toda actividad. +

La próxima categoría dependiente del comercio: el *valor.* Valor abstracto <o real> y valor de cambio. SAY <:> utilidad como definición del valor real; Ricardo y Mill <:> COSTES DE PRODUCCIÓN. Entre los ingleses la competencia representa la utilidad frente a los costes de producción. VALOR <:> la relación entre los COSTES DE PRODUCCIÓN y la UTILIDAD. Su próxima aplicación <:> la DECISIÓN de si simplemente compensa producir, de si la utilidad compensa los costes de producción. La aplicación práctica del concepto de valor se limita a la decisión sobre la producción; la diferencia entre VALOR REAL y VALOR DE CAMBIO se basa en que el EQUIVALENTE presente en el comercio NO

2. Este artículo, en vez de hallarse extractado literalmente, como los que vienen a continuación, es retrazado en su construcción misma. El estudio de Engels precede además al de los economistas políticos y ha guiado en parte la secuencia de las lecturas extractadas en 1844 (cfr. MEW I, págs. 504-505), precisamente de las más ricas en anotaciones; además le ha suministrado a Marx una buena parte de sus enjuiciamientos. Aunque el artículo de Engels comenzaba, como Marx, su deducción por la categoría jurídica de «propiedad privada», aporta el diagnóstico de la «separación entre capital y trabajo»; la categoría de «valor», aquí presente también por primera vez en Marx, será la abstracción analítica central para el desarrollo de esa idea. Estas razones han motivado excepcionalmente la inclusión del extracto de Engels en nuestra edición, pese a que no se halla acompañado de ningún comentario por parte de Marx. Su comentario lo son propiamente los otros extractos y comentarios.

ES UN EQUIVALENTE. El *precio*: relación costes de producción - competencia. +

Sólo lo monopolizable tiene un *precio*. La definición de la RENTA DEL SUELO por Ricardo es falsa, pues supone que un descenso de la demanda repercute inmediatamente en la renta del suelo, convirtiendo enseguida en erial una parte correspondiente de la peor tierra cultivada. Esto es falso. Tal definición prescinde de la competencia, la de Smith <prescinde en cambio> de la fertilidad. RENTA DEL SUELO es la proporción entre la PRODUCTIVIDAD DEL SUELO y la COMPETENCIA. El VALOR DEL SUELO se mide por la productividad de superficies iguales a igual trabajo.

Separación entre capital y trabajo. Separación entre capital y ganancias. División de las ganancias entre beneficios y réditos. ...<Una vez que excluimos la propiedad privada,> los beneficios —el peso que el capital pone en la balanza al determinar los costes de producción— no son vistos como algo distinto del capital y éste se reduce al trabajo. +

Separación entre trabajo y salario. Significado del salario. La significación del trabajo para determinar los costes de producción. Escisión entre suelo y hombre. El trabajo humano dividido en trabajo y capital.

JEAN-BAPTISTE SAY, *Traité d'économie politique*, Paris, 1817, 2 tomos.[3]

<...>

Adnotationes ad Epitomem.

I. Principios referentes a la circulación.

1.°) La *propiedad privada* es un hecho, cuya fundamentación no es en absoluto cosa de la Economía nacional; pero constituye el fundamento de ésta.

No hay *riquezas* sin propiedad privada y la Economía nacional es por esencia la *ciencia del enriquecimiento.* Por tanto no hay Economía política sin propiedad privada. Toda la Economía nacional se basa por tanto en un hecho contingente.

2.°) *Riqueza.* Presupone de salida el concepto del *valor,* antes de haberlo desarrollado. En efecto, la riqueza es definida como «suma de los valores», «suma de las cosas valiosas» que se posee. Desde el momento en que la riqueza relativa es determinada por la comparación entre el valor de las cosas que uno necesita para sí mismo con el valor de lo que puede dar a cambio —<'> en échange <'>—, el «cambio» se convierte de antemano en el elemento esencial de la riqueza. La riqueza consiste en las cosas que «no le son necesarias» a uno, que no requiere la «necesidad personal».

3. Say fue el traductor al francés, sistematizador y vulgarizador de Adam Smith. Marx le cita frecuentemente no sólo en los extractos que siguen sino, años después, en las *Teorías sobre la plusvalía.* Asimismo, de Say proviene la «fórmula trinitaria» ridiculizada en el 3.er tomo del *Capital* (cap. 28): suelo, capital y trabajo, como fuentes independientes de renta, beneficios y salarios respectivamente. El *Esbozo* de Engels había criticado precisamente este punto. El subtítulo de sección «Epítome» (resumen) es de Say mismo; Marx le ha añadido correspondientemente en latín el «adnotationes» (glosas).

DAVID RICARDO, *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, trad. F.-S. Constancio, anotado por J.-B. Say, ²Paris, 1835, 2 tomos.[4]

Tomo I

1.°) Valor. +

> ⋞«Puesto que el valor de cambio de una cosa se regula por la CANTIDAD DE TRABAJO CRISTALIZADO en ella, todo aumento en la CANTIDAD DE ESTE TRABAJO necesariamente tiene que AUMENTAR EL VALOR del objeto al que se ha aplicado; del mismo modo TODA DISMINUCIÓN DEL MISMO TRABAJO debe disminuir su precio» (pág. 8).⋟

Say nota acerca de esto (loc. cit., nota):

> «Para que el valor de cambio aumente cuando aumentan los costes, tendría que permanecer constante la relación entre demanda y oferta; también la demanda debería crecer. Pero no es éste el caso; supuesta la constancia de todas las otras relaciones, la demanda BAJA con necesidad, de modo que el valor de cambio no sube con los costes de producción.»

Say le opone a Ricardo la *utilidad*. Esta utilidad se halla representada en él por la *demanda,* o sea por la competencia entre los consumidores. Los costes de producción se hallan representados por la amplitud, la cantidad de la *oferta.*

Ricardo determina el valor basándose exclusivamente en los costes

4. Es el primero de los extractos de Ricardo, un estudio al que volverá detenidamente 6 años más tarde (OME 22, págs. 289-369). Las *Teorías sobre la plusvalía*, especialmente el 2.° tomo, se ocuparán detenidamente de él. También aquí Engels (MEW I, pág. 505) pudiera ser quien le llamó la atención a Marx sobre este nombre, en el que Marx verá la cumbre de la Economía política.

de producción, Say en la utilidad.[5] En Say la competencia ocupa el lugar de los costes de producción. Por consiguiente, según el mismo Say, la utilidad, es decir la competencia, depende puramente de la moda, capricho, etc.

> «Si la retribución del trabajador se guiase siempre por lo que produce, sería exacto decir que son iguales la cantidad de trabajo cristalizado en la producción de una cosa y la cantidad de trabajo comparable con ese objeto. ... Pero ambas magnitudes son distintas ... la segunda experimenta tantas variaciones como las mercancías y alimentos con que se le pueda comparar.»

Ricardo afirma contra Smith que con las mejoras, etc. el *trigo* (blé) sube y baja tanto como el oro (págs. 11, 13). Por el contrario Say en la nota (loc. cit.):

> «La relación entre la cantidad requerida y la oferta presenta en el trigo la mayor constancia y lo mismo vale por tanto de su valor de cambio. El trigo es un producto que crea consumidores con su presencia y los destruye con su ausencia. No se puede decir lo mismo del oro.»

Por lo demás Say concede que no hay ninguna «medida invariable de los valores». Hermosa la confesión de Ricardo:

> < «Si los perfeccionamientos (por la mecanización) alcanzasen a todos los objetos que consumen los obreros, su bienestar apenas crecería en unos pocos años, debido a la competencia; y esto por más que su valor de cambio se habría reducido notablemente —comparado con el de aquellos objetos cuya fabricación apenas se hubiese perfeccionado— y requirieran una cantidad mucho menor de trabajo.» (Pág. 15.)
>
> «La cantidad comparativa de productos que puede producir el trabajo es quien determina el RELATIVO valor presente o pasado de esos productos, y no las CANTIDADES COMPARATIVAS de productos que se da al trabajador a cambio de su trabajo o para pagárselo.» (Pág. 16.) >

Está muy bien que Ricardo subraye cómo el trabajador no gana nada con que aumente la fuerza productiva de su trabajo.

5. Encima de «Nützlichkeit» (utilidad) Marx ha escrito posteriormente su sinónimo «Brauchbarkeit». Éste había sido el usado por Engels en su *Esbozo*, tratando precisamente de la definición contrapuesta de valor en Say y Ricardo (MEW I, págs. 505-506).

> «El trabajo … fuente de todos los valores; y su cantidad relativa … la medida que regula el valor relativo de las mercancías.» (Pág. 17.)

⊰Ricardo desarrolla cómo el trabajo comprende la suma total del precio, ya que también el capital es trabajo. Say (pág. 25, nota, loc. cit.) muestra que Ricardo ha olvidado los beneficios del capital y de la tierra que no se dan gratis. De aquí deduce Proudhon con razón que, donde hay propiedad privada, una cosa *cuesta* más de lo que *vale*:⊱ precisamente el tributo al propietario privado.

<…>

Ricardo separa la *fertilidad del suelo en sí mismo* de los frutos que produce merced a diversos aparatos, al capital invertido en él. Es una división estúpida. Smith <había> nota<do> con razón que el capital para mejoras casi nunca procede del propietario; éste por tanto no tiene por qué exigir, como *capitalista,* una renta mayor por una tierra mejorada. Las «facultades primitivas e indestructibles del suelo», en que Ricardo ve el objeto del arrendamiento, son una abstracción.

Malthus ha sido el primero en formular la teoría del arrendamiento iniciada <implícitamente ya> por Ricardo y Mill.

<…>

Es delicioso lo que observa Say (en la misma nota) sobre la *función* de la propiedad:

> «FUNCIÓN CÓMODA en verdad, que sin embargo, dado el estado actual de nuestra sociedad, ha exigido una acumulación fruto de una producción y de un ahorro, es decir de una privación anterior.»

Esta privación anterior es totalmente cierta en otro sentido que el que cree Say: privación en el sentido de que la acumulación presupone ya la privación principal, la propiedad, que es lo que tiene que explicar; privación, porque la producción se hallaba de la parte de los trabajadores y el ahorro de la parte de los capitalistas;

> ⊰«porque con la dificultad en producir crece también ya el valor de cambio de los productos, y así el propietario gana por partida doble: en primer lugar obtiene una parte mayor y además es pagado en géneros de mayor valor.» (Pág. 93.)
>
> «Por tanto la renta del suelo no forma parte del PRECIO de los productos.» (Págs. 83, 84.)⊱

Sobre esto dice Say (nota 1, loc. cit.) que la renta del suelo no forma parte del precio natural de las cosas, en cuanto no pertenece a los

gastos necesarios de su producción; en cambio sí sería parte *del precio corriente de las cosas.*

Lo interesante aquí es:

Según Smith el precio natural consta de salario, renta y beneficios. La *renta* no forma parte de los costes necesarios de producción, por más imprescindible que sea la tierra para producir. Tampoco los beneficios forman parte de los costes de producción. La necesidad de la tierra y del capital para la producción pertenece a los costes sólo en cuanto se precisa trabajo (etc.) para mantener el capital y la tierra; <son> sus costes de reproducción. Pero sólo el plus por encima de éstos da réditos y beneficios, arrendamiento y renta del suelo. Por tanto el precio de todas las cosas es demasiado *caro*, como ya ha desarrollado Proudhon. Además la tasa natural de salario, renta y beneficio depende por completo de la costumbre o el monopolio, en último término de la competencia, y no procede de la naturaleza de la tierra, del capital y del trabajo. Los mismos costes de producción se hallan determinados así por la competencia y no por la producción.

<...>

«4.º) Precio natural y precio de mercado.»

<...>

⊲En la página 111 Ricardo dice que por valor de cambio entiende siempre el precio natural, prescindiendo de los accidentes de la competencia, a los que llama una causa momentánea o accidental. La Economía nacional, para dar sus leyes mayor consistencia y precisión, tiene que suponer accidental la realidad y real la abstracción.⊳ +

Say nota a este respecto (en la nota 1, págs. 111, 112):

> «el precio natural ... parece ... algo quimérico. En la economía política no hay más precios que los de mercado».

Su demostración consiste en que trabajo, capital y tierra no se miden por una tasa fija sino por la relación entre el volumen de la oferta y el de la demanda. Cuando Smith suponía el *precio natural,* por lo menos existía la pregunta: ¿Cómo *determinan* trabajo, capital y tierra *los* costes de *producción*? La pregunta tiene sentido incluso prescindiendo de la propiedad privada; el precio natural son los costes de producción. Así por ejemplo en una comunidad se puede tratar de si esta tierra producirá este o aquel producto. El resultado ¿se merece el trabajo y el capital empleados? En la economía nacional, en cambio,

lo único <que interesa es> el precio de mercado. De este modo los resultados dejan de referirse a sus costes de producción y éstos a los hombres; toda la producción es vista desde la óptica del lucro.

«5.º) Los salarios.»

<...>

Según Ricardo las leyes sobre los pobres en Inglaterra tienen que tener por consecuencia:

> «cambiar la riqueza y el poder en miseria y debilidad, haciendo que el hombre renuncie a todo trabajo que no tenga por ÚNICO FIN el de procurarse su subsistencia. Ya no se distinguirían las facultades intelectuales; el espíritu se hallaría absorbido por la preocupación de satisfacer las necesidades corporales, hasta que al fin todas las clases cayesen en una indigencia universal». (Pág. 139.)

⊀Recuérdese que al principio de este capítulo el filántropo Sr. Ricardo ha expuesto los *medios de subsistencia* como el *precio natural* del trabajador, por tanto también como único fin de su trabajo, ya que trabaja por el salario. ¿Dónde <se quedan entonces> las facultades intelectuales? Pero lo único que quiere Ricardo es <mantener> las distinciones entre las diversas clases. El círculo corriente de la Economía política. El fin <es> la libertad espiritual. Por tanto obtusa esclavitud de la mayoría. Las necesidades corporales no son el único fin. Por tanto único fin de la mayoría. O a la inversa. El matrimonio <es> fin. Por tanto prostitución de la mayoría. La propiedad <es> fin. Por tanto desposesión de la mayoría.⊁

<...>

Tomo II

<...>

«13.º) Propiedades que distinguen el valor de las riquezas.»

<...>

Ricardo le objeta a la definición que hace Say del valor por la utilidad:

> ⊀«Si una máquina perfeccionada me permite hacer con la misma cantidad de trabajo dos pares de calzado en vez de uno solo, en nada

disminuyo la utilidad de cada par, a pesar de que estoy rebajando su valor.»>

Say responde sobre el valor: 1.º) que la mayor fuerza productiva trabajo repercute en el valor doblemente: el *valor de los productos* baja, el *valor de las ganancias* sube (pág. 81, nota, loc. cit.). 2.º) Say (pág. 87, loc. cit., nota 1) se vale de la distinción entre *riqueza natural* y *riqueza social*. Esta última presupone la propiedad privada.[6] En la riqueza social la mayor cantidad producida con el mismo trabajo enriquece al productor si el valor de cambio no baja, al consumidor si baja. Pero el enriquecimiento se produce en todo caso.

...

«14.º) Efectos de la acumulación sobre los beneficios y sobre el interés de los capitales.»

...

Ricardo <está> contra la concepción que tenía Smith de la disminución de los beneficios por acumulación y competencia de los capitales.

...

Ricardo explica por tanto el descenso de las ganancias del capital o de los intereses a medida que crecen los capitales —pese al aumento simultáneo de sus *aplicaciones*—, por la creciente dificultad en conseguir los alimentos *de primera necesidad*. De la competencia prescinde por completo. Si los capitales —naturalmente presupuesta la propiedad privada— no fuesen demasiado numerosos comparados con sus posibilidades de aplicación, la *competencia* sería simplemente inexplicable, ya que ésta no es posible más que donde hay veinte y no tres; es decir, que tiene que haber una plétora de capitales superior a sus posibilidades de aplicación para ellos.

En el pasaje de Smith citado <por Ricardo> hay que distinguir dos puntos que Smith pudiera confundir dados sus presupuestos: 1.º) la acumulación, en el sentido de que es uno y el mismo capital el que crece; 2.º) la acumulación como una acción *repartida*, de modo que se

6. Literalmente habría que traducir: «ésta última es la que presupone la propiedad privada», dejando así en la ambigüedad qué es sujeto y qué es predicado. De acuerdo con el Marx del *Capital* la «propiedad privada», como forma jurídica de la «riqueza social» (de la sociedad política) presupone ya ésta. Si he traducido en cambio la riqueza social como el sujeto gramatical, que presupone a la propiedad privada, es porque en 1844 tanto para Engels como para Marx la propiedad privada ocupa el lugar más originario.

producen muchos capitales. Al último punto pertenece la competencia. Es evidente que las dimensiones de un capital, por grande que sea, no impiden su utilización. El desequilibrio no proviene del desequilibrio entre la enorme magnitud de un capital por una parte y el número de sus posibles aplicaciones por la otra. Su origen es la *pluralidad* de los capitales, su parcelación y la hostilidad recíproca de su actividad. Smith podía considerar los puntos 1.°) y 2.°) como idénticos, desde el momento en que presupon<ía> el estado de un país que disfruta de creciente prosperidad. Y <es que> el primer estadio de rápida *acumulación y multiplicación* de los capitales es uno solo, allí donde hay propiedad privada. Naturalmente, una vez que los capitales acumulados se hallan concentrados en pocas manos, cesa la competencia y, pese a la acumulación, las ganancias —como ganancias monopolistas— van in crescendo.

La economía nacional no sólo disfruta del milagro de la superproducción y la supermiseria. También disfruta por una parte de un crecimiento de los capitales y de sus posibilidades de aplicación, y por la otra de la falta de oportunidades productivas precisamente debido a ese crecimiento.

La tesis de Ricardo tiene importancia para la situación actual sólo en un punto: en que muestra cómo la competencia que se produce entre los capitales durante una acumulación progresiva, y la disminución de sus ganancias no impone, como cree Smith, una subida de los salarios. Actualmente el *número de trabajadores* excede en todos los países industriales a la demanda y se puede reclutar a diario entre el proletariado *en paro*; de hecho es lo que hace a diario la demanda. A la inversa, la acumulación, con la competencia, tiene la consecuencia de que el salario es rebajado cada vez más.

Lo que Ricardo es incapaz de contestar —al igual que Say, que concuerda con él (t. II, pág. 95, nota) y ha sido el primero en formular el principio de que la demanda de productos no tiene otro límite que la producción—, es de dónde viene la *competencia* y las subsiguientes bancarrotas, crisis comerciales, etc., dado que todo capital encuentra su empleo pertinente y el empleo siempre es proporcionado al número de capitales. Con sólo esta última tesis los señores de la competencia están abandonando ya su principio fundamental, así como el *fundamento* de este principio y de toda su sabiduría, o sea que todo individuo (se entiende un individuo no desmonetizado) es quien mejor sabe lo que conviene a sus intereses y por consiguiente (un por consiguiente de muchas consecuencias) a los de la sociedad. ¿Cómo es posible que se arrui-

nen estos *sabios* individuos a sí mismos y a otros, si para todo capital hay una aplicación rentable y disponible?

«15.º) Primas de exportación y prohibiciones de importación.»

...

Ricardo declara no comprender la distinción de Say entre los beneficios del comercio exterior y los del comercio interior. En ambos casos las ganancias son una utilidad producida: el objeto del comercio aumenta la producción (pág. 146). El Sr. Say responde a este ingenuo asombro de Ricardo (loc. cit., pág. 148, nota 1) que las ganancias no provienen sólo de la producción de una utilidad y de un valor sino de las *pérdidas de un tercero.* En el comercio interior las ganancias, en vez de beneficiar a la nación, sólo se desplazarían de un bolsillo a otro. En cambio si el otro hombre es un extranjero, «la nación de que forma parte el primero, gana lo que pierde la otra». Más claro, agua.

«16.º) Doctrina de Adam Smith sobre el arrendamiento.»

...

Si las patatas, por ejemplo, se convirtieran en el alimento universal, todos los capitales arrojarían mayores beneficios, puesto que la alimentación del obrero se abarataría. Lo mismo valdría a su vez del capital del arrendatario <, no en cambio de la renta del suelo>.

Por consiguiente Ricardo demuestra lo contrario de lo que dice Smith, según el cual el interés del propietario del suelo se identifica siempre con el de la sociedad. De este modo los economistas nacionales se derriban recíprocamente sus ídolos.

...

«17.º) El comercio colonial.»

<...> *«el interés general nunca se halla tan bien asegurado como por una distribución del capital general lo más productiva que sea posible,* es decir por un comercio universalmente libre.» (Págs. 186, 187.)

Este último "es decir" sería correcto, si siguiese: es decir por la anulación de la propiedad.

«18.º) Producto bruto y producto neto.»

...

La Economía nacional niega todo significado a la renta <nacional> bruta, es decir a la suma de producción y consumo prescindiendo del

superávit. De este modo le niega a la vida todo contenido y su abstracción alcanza con ello el colmo de la *infamia*. Aquí es donde se ve: 1.°) que lo que le importa no es de ningún modo el interés nacional, el hombre, sino sólo la renta neta, los beneficios, el arrendamiento; tal sería el fin último de una nación; 2.°) que la vida de un hombre carece en sí de todo valor; 3.°) que en concreto el valor de la clase trabajadora se limita exclusivamente a los costes necesarios de producción, y que el único sentido de éstos es la renta neta, o sea el beneficio de los capitalistas y la renta del propietario del suelo. Los trabajadores no pasan, ni pueden pasar, de máquinas de trabajo; y los medios precisos para mantenerlas no son más que un derroche. El que el número de estas máquinas de trabajo sea grande o pequeño es algo totalmente superfluo, supuesto que el producto neto sea el mismo. Con razón dice Sismondi que, según esta opinión de Ricardo, el rey de Inglaterra podría prescindir del *pueblo inglés*, si pudiese poner máquinas en todo el país, que le diesen la misma renta.

Say (vid. loc. cit., pág. 192, nota 1 y pág. 195, nota 1) sostiene en su Economía <política> que la distinción entre renta neta y renta bruta sólo tiene sentido desde el punto de vista de la persona privada, no del de la nación; en Smith la renta bruta significa una debilidad humana que prevalece sobre la Economía nacional. Cuando Say y Sismondi atacan a Ricardo, no hacen más que combatir la expresión *cínica* de una verdad de la Economía nacional. Desde el punto de vista de la Economía nacional la afirmación de Ricardo es tan verdadera como consecuente. ¿Qué le demuestra a la Economía nacional el que Sismondi y Say tengan que *abandonarla* violentamente, para combatir sus inhumanas consecuencias? Absolutamente nada, sino que la humanidad se halla *fuera*, y la inhumanidad *dentro*, de la Economía nacional.

Cuando Say dice que la diferencia entre bruto y neto no tiene sentido para la nación sino sólo para los individuos, está confesando que la propiedad privada no interesa más que desde el punto de vista individual y debería ser abolida incluso desde el punto de vista político, nacional. <Ahora bien,> si esta distinción carece de sentido y significación para la nación, ¿por qué tiene ésta que tolerarla? ¿Por qué se ocupa la Economía política exclusivamente de esta distinción?

Ricardo tiene razón con su tesis; la renta neta de una nación se reduce a los beneficios del capitalista y a la renta del propietario del suelo; al trabajador ni le va ni le viene. La Economía política no le afecta al trabajador, más que en cuanto éste es la máquina de esas ganancias privadas.

Las objeciones económicas y políticas que hace Say, son un disparate:

que 7 millones de trabajadores ahorran más que 5 millones; que una población numerosa protege mejor de Atilas que los capitalistas especuladores dedicados en su trastienda a nivelar los precios de venta en los centros principales de Europa y América; que 7 millones arrojan una cantidad de felicidad mayor que 5 millones.

A esto se puede responder: +

que 7 millones derrochan más que 5 (por lo demás también Ricardo habla de que el valor del hombre depende de una cantidad *dada* de ahorro). De acuerdo con la segunda razón una población numerosa da buena carne de cañón, es una buena guardia de corps para los capitalistas especuladores, sentados en sus burós; pero ¿no amenaza esta gran población con convertirse en un peligro para estas cabezas especulativas, cuando quiera participar de la renta neta? Finalmente, entre 7 millones en todo caso hay más miseria que entre 5 millones.

Say concluye (pág. 198, nota):

> «Parece como si el hombre no se hallase en el mundo más que para ahorrar y acumular. ... Producir y consumir: esto es lo propio de la vida humana, éste su fin principal.»

Pues como éste sea el fin de la vida, la Economía nacional responde muy mal a él, ya que según ella el trabajador no se caracteriza por el consumo ni por la producción.

¿Cuál es la consecuencia de que <, como dice Say,> la renta neta y la renta bruta no se distingan a nivel nacional? Que la distinción capital-beneficio, tierra-renta, capital mío y tuyo, etc. carezca de valor desde el punto de vista de la Economía nacional. ¿Por qué entonces no iba a suprimir la clase trabajadora esta distinción sin importancia para el común y mortal para ella misma? Si es que el punto de vista de la Economía *nacional* debe ser algo más que una abstracción, el capitalista, el propietario del suelo —y también el trabajador— tienen que llegar como miembros de su nación a la siguiente conclusión: no se trata de que *yo* gane tanto *más*, sino de que esta ganancia nos beneficie a todos. Es decir, que cada uno debería superar el punto de vista de su interés especial. Y en caso de que no quisiera hacerlo, otros tendrían derecho a hacerlo en su lugar.

<...>

Ya hemos tenido ocasión repetidas veces de admirar el cinismo económico de Ricardo, libre de toda ilusión humana. Del mismo modo hace aquí esta deliciosa observación contra Say (pág. 199, nota):

«Afortunadamente —dice el Sr. Say— la marcha natural de las cosas atrae los capitales preferentemente no a donde ganarían más, sino a donde son más provechosos para la sociedad (libro II, cap. 8, § 3). El Sr. Say no nos dice qué utilización es ésta, menos provechosa para el individuo pero no para el Estado. Si los países con capitales limitados, pero también con un sobrante de suelo fértil, no se dedican en seguida al comercio exterior, es porque este comercio beneficia poco a los privados y lo mismo por tanto al Estado.»

A esto responde Say (loc. cit.):

«2.º) Una utilización de capitales que, dejando un beneficio al propietario del capital, *valorice* a la vez las capacidades industriales de la gente del país o las fuerzas productivas del suelo, aumenta la renta nacional más que una utilización que sólo produce simples beneficios. 3.º) Incluso hay una forma de emplear capitales que no incrementa la renta nacional, a pesar de dar beneficios al capitalista. Los beneficios que se obtiene en la especulación con efectos públicos, todo beneficio que sea ganancia para uno y pérdida para otro, favorecen al particular que sale ganando, pero no a la nación.»

A esto hay que responder:

El punto 2.º) se reduce a la diferencia entre neto y bruto, de que ya hemos hablado. Punto 3.º): en cualquier caso, la ganancia del país se reduce a la ganancia de los capitalistas y propietarios del suelo. La observación de Say se reduce por consiguiente a que los beneficios de un capitalista pueden subir sin que lo haga la suma de los beneficios de todos los capitalistas, cuando uno gana lo que pierde el otro. Por tanto la observación de Say contra Ricardo no invalida la afirmación de éste. Lo único que demuestra es que en algunas ramas la ganancia de un capitalista no excluye la de otro; pero no demuestra que la ganancia de los capitalistas *siempre* sea distinta de la del país.

¿Qué significado encuentra un análisis a fondo de la observación de Ricardo <contra Say>?

Simplemente, la ganancia del *país* es una *ficción*, si se le separa de la de los capitalistas, ya que por país entendemos la *suma de los capitalistas.* En cuanto a cada capitalista, éste puede afirmar a su vez que la *suma de los capitalistas* es para él una ficción y que él es *el país*, o sea su ganancia personal ganancia del país. Una vez que los *intereses particulares del capitalista* son tenidos *por los del país*, ¿por qué no iba a ser tenido el interés particular de *un* capitalista por el interés *general* de todos los capitalistas? Con el mismo derecho que tiene el interés parti-

cular de los capitalistas a presentarse como interés general del país, se presentará el interés particular de cada capitalista como el interés común de todos los capitalistas, como el interés del país. Artificial ficción de la Economía nacional. Siendo su punto de partida la oposición entre los *intereses particulares* y el interés *común*, afirma que, pese a esta oposición, el *interés particular* es el interés general.

Ricardo tampoco entiende por qué según Say la única ganancia en el comercio interior, a diferencia del exterior, consiste en la utilidad producida. Esto significa simplemente que se roba en uno y otro caso, y para la nación es indiferente si sus comerciantes se enriquecen a costa de un extranjero o de un compatriota; a fin de cuentas todo comerciante es a su vez un extranjero frente a su propia nación, lo mismo que ésta no alcanza para el propietario más allá de sus posesiones y el extranjero comienza para él exactamente donde comienzan las de otro. Por tanto la Economía nacional liberal, que ha descubierto esta ley y encontrado correspondientemente en la competencia, es decir en la guerra, la mutua relación de estos extranjeros, rechaza con razón los monopolios nacionales, que parten del prejuicio de que los propietarios tengan una patria.

JOHN RAMSAY MAC CULLOCH, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique*, trad. y coment. G. Prévost, Genève-Paris,1825.[7]

<...>
Discusión del sistema de Ricardo por el doctor Prévost (el traductor).
I, 1) <...>, 2) <...>.
Prévost alaba a los ricardianos:

> «esos profundos economistas, que han reducido la ciencia a una gran sencillez, TOMANDO POR BASE LAS MEDIAS y eliminando (como lo hizo el gran Ricardo por ej. con el número de habitantes de un país) todas las circunstancias accidentales que habrían podido obstaculizar sus generalizaciones». (Págs. 176, 177, nota 1.)

Pero ¿qué demuestran estas *medias*? Que cada vez se abstrae más de los hombres, que cada vez se prescinde más de la vida real para atender al movimiento abstracto de la propiedad material, inhumana. Los *promedios* son insultos en toda regla, injurias contra los individuos singulares, reales.

<...>, 5) Prévost alaba el descubrimiento de los ricardianos de que el *precio* se halla representado por los *costes de producción*, sin que *juegue ningún papel la oferta* y *demanda* (pág. 180).

1.°) El buen hombre prescinde de que, para demostrar este principio, los ricardianos tienen que recurrir al cálculo de *medias*, es decir a la abstracción de la realidad.+

2.°) Según ese principio bastaría con ofrecer una mercancía, sin

7. En este extracto Marx formula muy claramente a partir de una afirmación feuerbachiana del individuo sensible y concreto una primera definición del capital y de la actitud teórica abstracta que le corresponde en la Economía política, así como de lo que deberá ser el socialismo. Estos pocos párrafos se hallan entre los más importantes que ha escrito Marx hasta ese momento. El extracto ha sido hecho hacia julio de 1844 o algo antes.

poder venderla, para que su *precio* correspondiese a los costes de producción. Pero se puede producir la cosa más inútil.+

3.°) Esos señores confiesan que causas accidentales pueden elevar o rebajar el precio con respecto a los costes de producción. Sólo que la competencia terminaría elevándolo o rebajándolo hasta el nivel de los costes de producción. Pero ¿qué es la competencia sino la relación entre oferta y demanda? O sea, que bajo figura de competencia se le da salida a la relación oferta-demanda. ¿Qué quieren demostrar esos señores propiamente? Que *en la libre competencia* el precio de los *productos* se mantiene a la par con sus *costes de producción.* Ya hemos hablado en otro sitio de los efectos de la libre competencia como medio para determinar el precio. Para expresarlo abstractamente: el precio lo determina la competencia = el precio se convierte en algo *casual.* Cuando esos señores dicen que nadie *quiere* vender por debajo de sus costes de producción, tienen toda la razón. Pero querer y poder son dos cosas distintas.

I, 6) ...

Si los ricardianos insisten en que la base del capital es el *trabajo acumulado* —la expresión se halla ya en Smith—, lo único que esto significa para nosotros es que la Economía nacional —y no se trata sólo de un axioma teórico necesario en su ciencia sino de una verdad práctica en la actual vida social—, cuanto más reconoce el trabajo como único principio de la riqueza, tanto más degrada y empobrece al trabajador, convirtiendo el trabajo mismo en mercancía. La expresión «travail accumulé» (trabajo acumulado), además de expresar el origen del capital, significa igualmente que el trabajo se ha convertido progresivamente en cosa, en mercancía, y ya no se le concibe más que en la figura de un *capital* en vez de como actividad humana.

I, 7) <...>

Por tanto lo único que les interesa a los ricardianos es la *ley general.* Cómo se impone o si para ello tienen que arruinarse miles, es algo totalmente indiferente para la ley y los economistas nacionales.

Naturalmente la frase con que la Economía nacional hace todos sus milagros —que lo que se pierde de un precio de producción lo compensa la ganancia del otro producto, sin que por tanto la sociedad sufra detrimento alguno— sólo tiene un sentido real, sólo es verdad sensible, real, si el interés de unos y otros, como el de la sociedad y el individuo, son idénticos, en una palabra: si el interés o la producción individual son sociales; si por consiguiente la sociedad puede ser vista como una persona, ya que allí gana lo que aquí pierde. Pero, una vez supuesta la

propiedad privada y el antagonismo de los intereses contrapuestos, la frase significa únicamente que se abstrae de las personas. Es un equilibrio irreal el de capital abstracto y trabajo abstracto, prescindiendo del capitalista y de la persona a la vez que se reduce la sociedad a un *promedio.*

La infamia de la Economía nacional consiste en especular partiendo de los intereses contrapuestos por la propiedad privada, como si los intereses no se hallaran separados y la propiedad fuese común. De ese modo puede demostrar que, si yo lo consumo todo y tú lo produces todo, al nivel de la sociedad el consumo y la producción guardan su justa proporción.

Una vez supuesta la propiedad privada, todas las afirmaciones razonables, como la unidad de los diversos sectores de la producción e intereses, la unidad de trabajo y capital, de producción y consumo, etc. se convierten bajo mano —la mano de la Economía nacional— en *infames* sofismas. ¡Qué infame contradicción por ejemplo el que la competencia proceda puramente del interés privado, carezca de toda otra justificación, se desarrolle exclusivamente como *asesinato y guerra oficiales* de los intereses mutuamente antagónicos, y a la vez se le presente por otra parte como el *poder de la sociedad* e interés social contra los intereses individuales! Sólo una cosa demuestra la Economía nacional con su arbitraria suposición de intereses *sociales* en vez de *asociales* y con el modo de construirla: que en la situación actual las leyes racionales sólo se pueden obtener *abstrayendo* de la naturaleza *específica* de esa situación, o que las leyes no tienen otra forma de regir que la abstracción.

II, 1) <...>, 2) El que los *beneficios* sigan el camino inverso al progreso de la riqueza, es una consecuencia de los ricardianos que le da muchos quebraderos de cabeza al Sr. Prévost.

El modo como les refuta es delicioso, porque demuestra: +

1.°) que los beneficios recuperan su nivel, cuando la población baja y es diezmada; +

2.°) que las oscilaciones de los beneficios (la ley citada antes <(I, 5)> y ya presente en Adam Smith, quien por cierto no velaba tan tiernamente por los beneficios) tienen que provocar una enorme concentración en pocas manos, ya que el pequeño capital se hunde en las fluctuaciones ; +

3.°) que el aumento de los beneficios origina a su vez la ruina de muchos capitales agrícolas. <...>

JAMES MILL, *Elements d'économie politique*, trad. J. T. Parisot, Paris, 1823.[8]

<...>
«*Parte III. El intercambio*»
<...>
«§ 8 Cómo se regula la cantidad de dinero»
<...>
«Pero si el VALOR DEL DINERO lo determina el VALOR DEL METAL, ¿qué es lo que a su vez regula este último valor? ... Oro y plata son mercancías, productos que requieren la aplicación de trabajo y capital. Por tanto, los costes de producción regulan el valor del oro y la plata lo mismo que el de los otros productos.»

8. En los comentarios a Mill, discípulo y vulgarizador de Ricardo, Marx *desarrolla* por primera vez su teoría de la enajenación —o «alienación», como se suele decir por acomodación al inglés y al francés académico— o «extrañación» («Entäusserung»), empleado en 1844 sinónimamente. El contexto (relativamente secundario) en que Marx habla aquí de enajenación, es la individualidad real, sensible, ahogada por las abstractas relaciones de «propiedad» de la economía política, cuyo negativo es la enajenación (la concreción así asumida dialécticamente no sólo es la abstracción de los conceptos en que Feuerbach la pensaba, sino la abstracción real y fundamental de las actuales relaciones sociales, explicadas en parte por Mill). Marx recoge la caracterización por Mill del «dinero» como «mediador» del intercambio e interpreta éste como una operación *humana* y no meramente económica con los recursos de una dialéctica hegeliana; su objetivo expreso es llegar a deducir las categorías de la Economía política. Por dos veces queda esbozada una deducción del dinero, tarea que va a ser proseguida hasta cobrar una forma definitiva en la 2.ª edición de *El Capital.* Si el primer intento en el comentario de Mill (infra, págs. 276-277) aún acusa fuertemente presupuestos feuerbachianos, el segundo traza ya (infra, págs. 277-278), aunque vagamente, la línea argumentativa del *Capital.* Y pocas páginas más adelante queda expuesta la dialéctica entre intercambio y producción de mercancías que se halla en el origen de la sociedad política (pág. 282). Por último, Marx esboza también una crítica del cristianismo a partir de las actuales relaciones de producción (infra, pág. 277). Difícil será encontrar en tan pocas páginas una clave más densa de la idea fundamental de Marx.

En esa adecuación del dinero al valor del metal, así como en la exposición de los costes de producción como único factor determinante del valor, Mill —y en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la *ley abstracta* sin el cambio o constante anulación de esta ley, por el que ésta se constituye. Es una ley *constante* el que por ejemplo los costes de producción determinan el precio (valor)[9] en última instancia —o, mejor dicho, en la coincidencia esporádica (en el sentido de accidental) entre demanda y oferta—; pero también es una *ley* igual de *constante* el que esta ecuación no llegue a realizarse, de modo que el valor y los costes de producción no se hallan en una proporción necesaria. Más aún, si demanda y oferta coinciden, es siempre sólo por un momento y debido a la oscilación previa de demanda y oferta, al desequilibrio entre costes de producción y valor de cambio; del mismo modo esta oscilación y este desequilibrio son seguidos a su vez por un equilibrio transitorio. Este movimiento *real*, del que esa ley no es más que un factor abstracto, accidental y parcial, la moderna Economía política lo convierte en accidente, en algo inesencial. ¿Por qué? Porque dada la estricta y exacta formulación a que reducen <estos economistas> la economía nacional, la única fórmula fundamental que podría expresar abstractamente ese movimiento, tendría que decir: en Economía nacional la ley se halla determinada por su contrario, la anomía. La verdadera ley de la Economía nacional es la *casualidad*. <Lo que pasa es que> nosotros, los científicos, inmovilizamos arbitrariamente algunos factores de su movimiento, dándoles la forma de leyes.

Mill está muy acertado y condensa la cosa en un concepto designando el *dinero* como el *mediador* del intercambio. Lo esencial del dinero no consiste en que es el extrañamiento de la propiedad. Lo esencial del dinero es que la *actividad* o movimiento *mediadores*, el acto humano, social con que se complementan mutuamente los productos del hombre, se *enajena* y se convierte en propiedad de una *cosa material* fuera del hombre, del dinero. El hombre, al extrañarse por sí mismo esta actividad mediadora, actúa sólo como hombre que se ha perdido a sí mismo, deshumanizado; la misma *relación* de las cosas <con él>, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de un ser extrahumano y suprahumano. A través de este *mediador extraño* el hombre, que debe-

9. «(Valor)» se halla en el original escrito encima de «precio». Marx no distingue aún con claridad ambos conceptos; en el artículo de Engels el valor se determinaba por la relación entre los costes y la competencia (vid. MEW I, página 507; cfr. supra, pág. 257 e infra, pág. 278).

ría ser él mismo el mediador del hombre, percibe su voluntad, su actividad, su relación con los otros como un poder independiente de él y de ellos. Su esclavitud alcanza por tanto el máximo. Y como el mediador es el *poder real* sobre aquello con lo que me media, este *mediador* se convierte a su vez en el *Dios real.* Su culto se convierte en fin por sí mismo. Los objetos, una vez separados de este mediador, carecen de todo valor. O sea que sólo tienen valor en tanto en cuanto le *representan*, cuando originariamente parecería que *él* era quien sólo tenía valor en cuanto *los* representaba. Esta inversión de la relación originaria es necesaria. Este mediador, por tanto, es la *mediación extrañada* de la producción humana con la producción humana, la actividad del hombre a nivel de especie, que se ha *extrañado*; y así es el *ser* de la propiedad privada que se ha perdido a sí mismo, enajenado, la propiedad privada que se ha convertido en algo externo a sí misma, *extrañada.* De este modo se le transfieren al mediador todas las propiedades que le corresponden a la actividad humana a nivel de especie en su propia producción. El hombre en cuanto hombre —es decir, separado de este mediador— se empobrece tanto más, cuanto este mediador se hace *más rico.*

Cristo *representa* originariamente: 1.°) los hombres ante Dios; 2.°) Dios para los hombres; 3.°) los hombres para el hombre.

Del mismo modo el *dinero* representa originariamente de acuerdo con su concepto: 1.°) la propiedad privada para la propiedad privada; 2.°) la sociedad para la sociedad privada; 3.°) la propiedad privada para la sociedad.

Pero Cristo es el Dios *extrañado* y el *hombre* extrañado. Dios sólo conserva su valor, en cuanto representa a Cristo; el hombre sólo conserva su valor, en cuanto representa a Cristo. Lo mismo pasa con el dinero.

¿Por qué se halla abocada la propiedad privada a <tomar la forma de> *dinero*? Porque el hombre, como ser social, se halla abocado al *intercambio* y porque el intercambio —una vez presupuesta la propiedad privada— se halla abocado al *valor.* Y es que el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, humano, no es una *relación humana*; es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada; y esta *abstracta* relación es el *valor*, cuya existencia real como valor sólo empieza con el *dinero.*[10] Dado que los

10. Marx no sólo enlaza aquí con afirmaciones de «La cuestión judía» (supra, págs. 177-207), sino que por primera vez esboza la deducción del dinero característica del primer capítulo del *Capital.* El «¿Por qué?» con que comienza este

hombres que intercambian no se comportan entre sí como hombres, la *cosa* pierde el significado de propiedad humana, personal. Ya la relación social entre propiedad privada y propiedad privada es una relación en la que la propiedad privada se halla enajenada de sí misma. La existencia concentrada en sí misma de esta relación, el dinero, es por tanto la extrañación de la propiedad privada, la abstracción de su naturaleza *específica*, personal.

Por tanto, pese a toda la sabiduría de la moderna Economía nacional, su oposición contra el sistema monetario es incapaz de proporcionarnos una victoria decisiva. En efecto, la bárbara superstición económica del pueblo y de los gobiernos se atiene a la bolsa *sensible, palpable, evidente* y por tanto cree en el valor absoluto de los metales nobles como única realidad de la riqueza. Entonces viene el economista nacional como ilustrado hombre de mundo y les demuestra que el dinero es una mercancía como cualquier otra, cuyo valor por tanto, como el de cualquier otra mercancía, depende de la relación entre los costes de producción y la competencia (demanda y oferta, cantidad de las otras mercancías).[11] Pero al economista nacional se le responde con razón que de todos modos el valor *real* de las cosas es su *valor de cambio* y que éste existe en última instancia en el dinero, y que éste existe como metal noble; que por tanto el dinero es el valor *real* de las cosas y por tanto lo más deseable que hay. Incluso las enseñanzas del economista nacional desembocaban en último término en esta sabiduría, sólo que el economista posee una capacidad de abstracción que le permite reconocer la existencia del dinero bajo todas las formas de mercancías, y por tanto no cree en el valor exclusivo de su oficial existencia metálica.

La existencia metálica del dinero no es sino la expresión oficial para los sentidos del alma del dinero, alma presente en todos los miembros de las producciones y movimientos de la sociedad burguesa.

La oposición de los modernos economistas nacionales contra el

---

primer embrión de deducción se repite en el primer intento serio que ha hecho Marx de deducir el dinero (*Grundrisse,* [págs. 59-60, especialmente pág. 60, línea 11;] OME 21, págs. 66-67, pág. 67, línea 14). La enorme diferencia ya con el texto de los *Grundrisse*, incluso sin recurrir al *Capital,* hace de todos modos imposible hablar aquí de deducción: el proceso es visto como resultado de una característica ontológica inmóvil y suprahistórica —«el hombre como ser social»—; el punto de partida es una realidad jurídica, supraestructural: «la propiedad privada»; Marx carece aún de una noción definida del «valor».

11. Literalmente Marx ha escrito: «la relación entre los costes de producción y la demanda y oferta» —encima de «demanda» está añadido: «competencia»— «y la cantidad o competencia de las otras mercancías».

sistema monetario se reduce a que han comprendido la abstracción y generalidad del *dinero* y por tanto están ilustrados acerca de la superstición *de los sentidos*, que cree que ese ser existe exclusivamente en el metal noble. La superstición tosca y basta la sustituyen por una superstición refinada. Pero ambas supersticiones comparten esencialmente una misma raíz, de modo que la forma ilustrada de superstición no alcanza a eliminar por completo su basta forma sensual, ya que no ataca al ser sino sólo a una forma precisa de él.

La existencia *personal* del dinero como dinero —y no sólo en cuanto relación interior, de por sí, oculta en que las mercancías se tratan entre sí, es decir su *posición social*— concuerda tanto más con lo que es el dinero, cuanto más abstracta es esa existencia y menos *natural* su relación con otras mercancías; cuanto más se presenta como producto y a la vez no producto del hombre; cuanto menos *espontáneo* es el elemento en que existe y tanto más creado por el hombre; o, dicho en los términos de la Economía nacional, cuanto mayor es la relación *inversa* entre su *valor como dinero* y el valor de cambio o valor en dinero del material en que existe. Por consiguiente el *papel moneda* y la serie de *representantes en papel del dinero* (como letras, órdenes, pagarés, etc.) son la existencia *superior* del *dinero como dinero* y factor necesario en el proceso de desarrollo del dinero. En la *institución crediticia*, cuya expresión perfecta es la *banca*, el dinero cobra la apariencia de haber roto el poder del poder ajeno, material, de haber superado la situación de enajenación de sí mismo y de que el hombre se vuelve a encontrar en relaciones humanas con el hombre. Los *sansimonistas*, engañados por esta *apariencia*, ven en el desarrollo del dinero —letras de cambio, papel moneda, representantes en papel del dinero, *crédito, banca*— la superación progresiva de la separación entre el hombre y la cosa, el capital y el trabajo, la propiedad privada y el dinero así como entre el dinero y el hombre, de la separación entre el hombre y el hombre. Una *banca* organizada es por tanto su ideal.[12] Pero esta forma de suprimir la enajenación, esta *vuelta* del hombre a sí mismo y por tanto al otro hombre es sólo una *apariencia*, una enajenación, una deshumanización de sí mismo tanto *más infame* y *extrema* por cuanto su elemento ya no es una mercancía, metal, papel sino la existencia *moral*, la existencia

12. En los *Grundrisse* ([pág. 73;] OME 21, pág. 83) Marx ha vuelto a atacar a los sansimonistas, que «convierten a su Banco en el Papado de la producción», además de comenzar el borrador del 57/58 con una crítica semejante de Darimon y Proudhon (*Grundrisse*, págs. 35-59; OME 21, págs. 39-66). El primer intento que hizo Marx de deducir el «dinero» (*Grundrisse*, págs. 59-60; OME 21, páginas 66-67)) se produjo en este contexto.

sociable, el *interior* del mismo pecho humano; por cuanto bajo la apariencia de la *confianza* entre los hombres es la suprema *desconfianza* y la completa enajenación. ¿Qué es lo que constituye la esencia del *crédito*? Prescindamos aquí por completo de su *contenido*, que vuelve a ser el dinero. Por tanto prescindiremos del *contenido* de esa confianza por la que un hombre *reconoce* al otro adelantándole valores y —en el mejor de los casos, cuando no se hace pagar por el crédito, es decir cuando no es un usurero— otorga a su prójimo la confianza de no ver en él un bribón sino un «buen» hombre. Por un «buen» hombre entiende aquí el acreedor, como Shylock,[13] un hombre «solvente».

De un crédito se puede hablar en dos situaciones y bajo dos condiciones distintas. Las dos situaciones son: +

1.º) Un rico da un crédito a un pobre al que tiene por trabajador y honrado. Este tipo de crédito pertenece a la parte romántica, sentimental de la Economía nacional, a sus desvaríos, excesos, *excepciones*; no es la *regla.* Incluso supuesta esta excepción, esta posibilidad romántica, la actuación de la vida del pobre y de su talento le sirve al rico de *garantía* por el dinero prestado; o sea que todas las virtudes sociales del pobre, la actividad real de su vida, su misma existencia significan para el rico el reembolso de su capital con los réditos usuales. El peor de todos los casos para el acreedor es por tanto la muerte del pobre: es la muerte de su capital y de los réditos. Recapacitemos qué bajeza se encierra en la *estimación* de un hombre *en dinero*, como ocurre en la relación crediticia. Es evidente que el acreedor, además de las garantías *morales*, dispone también de la garantía de la coerción *jurídica* y de garantías más o menos *reales.*+

<2.º)> En caso de que el deudor sea él mismo pudiente, el *crédito* se convierte en un mero *mediador* para facilitar el intercambio; es el mismo *dinero* elevado a una forma totalmente *ideal.*+

El *crédito* es el juicio sobre la *moralidad* de un hombre desde el punto de vista de la *economía nacional.* En el crédito el metal o el papel han sido sustituidos como *mediadores* del cambio por el mismo *hombre*; pero no como hombre sino como la *existencia de un capital* y de sus intereses. Por tanto es verdad que el medio en que se realiza el intercambio ha vuelto y se ha retrotraído de su figura material al hombre; pero sólo porque el hombre mismo se ha desplazado fuera de sí y se ha convertido en sí mismo en algo material. No es el dinero lo superado en el hombre merced a la relación de crédito, sino que el hombre mismo se ha convertido en *dinero* o el dinero le ha *tomado como*

13. Cfr. supra, nota 4, pág. 212.

su cuerpo. La *individualidad humana,* la *moral* humana se ha convertido ella misma tanto en un artículo comercial como en el *material* en el que existe el dinero. El papel ha sustituido al dinero como mi propia existencia personal; mi existencia de carne y hueso, mi socialidad y reputación son la materia, el cuerpo del *Espíritu monetario.* El crédito ya no segrega el valor del dinero en forma de dinero sino en carne y corazón humanos. Hasta tal punto todos los progresos y <todas las> inconsecuencias dentro de un sistema falso son el supremo retroceso y la suprema consecuencia de la vileza.

Dentro del sistema crediticio el crédito pone por obra su naturaleza enajenada <al> hombre so capa del mayor reconocimiento del hombre en la economía nacional, y esto de una doble manera: [14]

1.º) Sólo se le da crédito al que ya tiene, el crédito es una nueva oportunidad de acumulación para el rico; en cambio el pobre ve *toda* su existencia confirmada o negada por el arbitrio y el juicio del rico sobre él, depende por completo de este azar. Por tanto el contraste entre capitalista y trabajador, entre capitalista grande y pequeño no hace más que crecer.+

2.º) El mutuo teatro, disimulo e hipocresía son llevados hasta el extremo de que sobre el hombre sin crédito no sólo recae el sencillo juicio de que es pobre, sino también el veredicto condenatorio de que además no merece confianza y estima, de modo que es un paria sin socialidad, un mal hombre.+

3.º) La existencia totalmente *ideal* del dinero hace que el hombre ya no pueda *falsificar* en otra materia sino sólo en su propia persona; él mismo tiene que convertirse en una falsa moneda, captarse créditos por la astucia y la mentira, etc., y esta relación de crédito —tanto por parte del que confía como del que necesita su confianza— se convierte en objeto de chalaneo, de engaño y abuso mutuos. Y luego, aquí brilla la *desconfianza* como base de la confianza en la economía nacional: la desconfiada deliberación sobre si se debe conceder el crédito o no, el espionaje de los secretos de la vida privada, etc. del que busca un crédito; la delación del mal paso en que momentáneamente se encuentra un rival, para hundirle con una repentina pérdida de su crédito, etc. Todo el sistema de la bancarrota, las empresas aparentes, etc. ... En el *crédito público* el Estado tiene absolutamente el mismo puesto que el que acabamos de ver en el hombre. ... En el juego con papeles del Estado

14. Marx habla aquí de 2 puntos; pero éstos se le han convertido sobre la marcha en 4, que Marx mismo enumera a continuación. Lo mismo vuelve a ocurrir infra, pág. 292.

se muestra hasta qué punto se ha convertido en juguete de los hombres de negocios, etc.

4.º) Por último el *sistema crediticio* ha alcanzado su perfección en la *banca.* La creación del banquero, el poder bancario, digno de un Estado, la concentración de la fortuna en estas manos, este *areópago* de la nación en el terreno de la economía nacional es la digna culminación del dinero. Desde el momento en que en el sistema crediticio el *reconocimiento moral de un hombre*, la *confianza en el Estado*, etc. recibe la forma del *crédito*, queda revelado el misterio encerrado en la mentira del reconocimiento moral, la *inmoral* vileza de esta moral así como la hipocresía y el egoísmo contenidos en esa confianza en el Estado; el misterio muestra a las claras lo que es en realidad.

El *intercambio* tanto de la actividad humana en el seno de la producción misma como también de los *productos del hombre* es igual a la *actividad* y espíritu *de la especie*, cuya existencia real, consciente y verdadera es la actividad *social* y el disfrute *social.* Como el ser humano es la *verdadera comunidad* de los hombres, los hombres, actuando el propio *ser*, *crean*, producen la *comunidad* humana, la realidad social; y éste no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Por consiguiente esa *verdadera comunidad* no brota reflexivamente sino de la *miseria* y el *egoísmo* de los individuos, es decir por actuación directa de su misma existencia. No depende del hombre el que exista o no esta comunidad; pero mientras el hombre, reconociéndose como hombre, no organice el mundo humanamente, esta comunidad presentará la forma de *enajenación.* Y es que su *sujeto*, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo. Los hombres no *son* ese ser en abstracto sino como individuos reales, vivos, especiales. *Tal como* ellos son, lo es él. Por tanto es una tautología decir que el hombre se ha *enajenado* a sí mismo y que la *sociedad* de este hombre enajenado es la caricatura de su *comunidad real*, de su verdadera vida a nivel de especie; que, por tanto, su actividad se le presenta como un tormento, su propia creación como un poder ajeno, su riqueza como pobreza, el *vínculo esencial* que le une con los otros hombres como un vínculo accidental y, al contrario, la separación de los otros hombres como su verdadera existencia; que su vida se le presenta como sacrificio de su vida, la realización de su ser como irrealización de su vida, su producción como producción de su nada, su poder sobre el objeto como poder del objeto sobre él; él, el señor de su creación aparece como siervo de ella.

Ahora bien, la Economía nacional concibe la *comunidad* del *hombre*, o sea su ser *humano* en acción, su mutuo complemento como vida de la especie, como vida verdaderamente humana, en la forma del *intercambio* y del *comercio*. La *sociedad*, dice Destutt de Tracy, es una *serie de intercambios recíprocos*; es, precisamente, este movimiento de integración recíproca. La *sociedad*, dice Adam Smith, es una *sociedad comerciante*. Cada uno de sus miembros es un *comerciante*.

Ya se ve cómo la Economía política *fija* la forma *enajenada* del trato social como la *esencial* y *originaria*, como la que corresponde a la condición humana.

La Economía nacional —al igual que el movimiento real— parte de la *relación del hombre con el hombre* en cuanto relación *entre propietarios*. El hombre es presupuesto como *propietario privado*, es decir como detentador exclusivo; [15] y su personalidad se apoya en esta posesión exclusiva, diferenciadora con respecto a los otros hombres, a la vez que medio que le relaciona con ellos —la propiedad privada es su existencia personal, *distintiva* y por tanto esencial—. De este modo no sólo la *propiedad privada* misma sino también la *pérdida* o la *renuncia* a ella representa una *extrañación del hombre*.+

Detengámonos en esta última característica. Cuando cedo mi propiedad privada a otro, deja de ser *mía*, para convertirse en algo independiente de mí, situado *fuera* de mi ámbito, *exterior* a mí. Por tanto *extraño* mi propiedad privada. Con respecto a mí mismo la establezco por tanto como propiedad privada *extrañada*. Pero para establecerla como una cosa *extrañada* a secas, para cortar meramente mi relación *personal* con ella, devolviéndola a los poderes *elementales* de la naturaleza, es preciso que sólo la extrañe de mí. <En cambio> para que se convierta en *propiedad privada* extrañada, es preciso que cese de ser *mi* propiedad privada sin que por eso dejar a la vez de ser *propiedad privada*; es decir, por tanto, cuando entra con *otro* hombre que me es *extraño* en la misma relación en que se hallaba conmigo; en una palabra, cuando se convierte en *propiedad privada* de *otro* hombre. Prescindiendo del caso del *poder*, ¿cómo llego a despojarme de *mi* propiedad privada en favor de otro hombre? La Economía nacional responde con razón: por *necesidad*, por mis *necesidades*. También el otro hombre es propietario, pero de *otra* cosa, de que carezco y no puedo o no quiero carecer, de la que siento *necesidad*, pues completa mi existencia y realiza mi ser.

El vínculo que enlaza mutuamente a ambos propietarios es la *natura-*

15. Marx no distingue entre propietario («Eigentümer) y detentador («Besitzer»). Cfr. supra, nota 83, pág. 125.

leza específica del objeto que constituye la materia de su propiedad privada. El ansia por estos dos objetos, es decir la necesidad que se siente de ellos, muestra a cada uno de los propietarios, le recuerda, que hay otra relación *esencial* con los objetos además de la propiedad privada, que él no es el ser especial por el que se tiene, sino un ser *total*, cuyas necesidades se hallan en la relación de propiedad *interna* con todos los productos del trabajo, incluidos los del otro <propietario>. En efecto, la necesidad que se siente de una cosa es la demostración más evidente e irrefutable de que la cosa pertenece a *mi* ser, de que su ser es para mí, su *propiedad* la propiedad, lo *propio*, característico de mi ser. De modo que ambos propietarios se ven impulsados a ceder su propiedad privada, pero de modo que la confirmen a la vez; o sea, a renunciar a la propiedad privada dentro de la situación de propiedad privada. Por tanto cada uno extraña una parte de su propiedad privada al otro.

La relación *social* o correspondencia *social* de ambos propietarios es por tanto la *reciprocidad* de la *extrañación*, la relación de extrañación establecida por ambas partes, o la *extrañación* como la relación entre ambos propietarios; en cambio en la simple propiedad privada la *extrañación* aún sólo se refiere a sí misma, ocurre unilateralmente.

El *cambio* o *comercio de intercambio* es por tanto el acto social, el acto a nivel de especie, la comunidad, el trato social e integración de los hombres dentro de la *propiedad privada* y por tanto el acto de la especie externo, *extrañado*. Precisamente por eso se presenta como *comercio de intercambio*. Por eso es también lo contrario de una relación *social*.

La mutua extrañación o enajenación de la propiedad privada convierte a la *propiedad privada* misma en propiedad privada *enajenada*. En efecto,+

1.°) ha dejado de ser producto del trabajo, personalidad exclusiva, distintiva de su detentador; y es que éste la ha extrañado, la propiedad, desprendiéndose de su poseedor, que la había producido, ha alcanzado una significación personal para otro, que *no* la ha producido. Ha perdido su significado personal para el poseedor.+

2.°) Ha quedado conectada y equiparada con otra propiedad privada. Su lugar lo ha ocupado una propiedad privada de *otra* naturaleza, del mismo modo que ella sustituye a una propiedad privada de *otra* naturaleza. Por ambas partes la propiedad privada se presenta así como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como *equivalente* de *otro* producto natural; y ambas partes se relacionan mutuamente, de modo que cada una representa la existencia de su *otro* y

ambos alternando se relacionan mutuamente como *sustitutos* de sí mismo y de su otro. La existencia de la propiedad privada como tal se ha convertido por tanto en el *sustituto*, en el *equivalente*. En vez de hallarse en inmediata unidad consigo misma, ya sólo se halla en relación con *otro*. Como *equivalente*, su existencia ya ha dejado de caracterizarle. Por tanto se ha convertido en *valor* y directamente en *valor de cambio*. Su existencia como *valor* es distinta de su inmediata existencia, extrínseca a su ser específico, una característica *externalizada de sí misma*, una existencia meramente *relativa*.

Desarrollar cómo se determina más precisamente este *valor* y cómo se convierte en *precio*, es algo que corresponde a otro lugar.

Supuesta la relación de cambio, el *trabajo* se convierte en *trabajo directamente lucrativo*.[16] Esta relación del trabajo enajenado no alcanza su apogeo hasta que: +

1.°) el *trabajo lucrativo*, el producto del trabajador pierde toda relación *directa* con su<s> necesidad<es> y con la<s> *característica<s> de su trabajo*; al contrario, por ambas partes son combinaciones sociales extrañas al trabajador quienes los determinan; +

2.°) el *comprador* del producto no produce él mismo, sino que canjea con lo producido por otro.+

En aquella tosca forma de *extrañar* la propiedad privada, en el *comercio de intercambio*, cada uno de ambos propietarios producía lo que requería<n> directamente su<s> necesidad<es>, su preparación y el material natural a mano. Por tanto cada uno cambiaba con el otro nada más que el excedente de su producción. El trabajo era ciertamente su inmediata *fuente de subsistencia*; pero a la vez era también la actuación de su *existencia individual*. El cambio convirtió parcialmente su *trabajo* en *fuente de lucro*. Su fin y su existencia se hicieron diferentes. El producto es producido <entonces> como *valor, valor de cambio, equivalente*, perdiendo su directa relación personal con el productor. Cuanto más diversificada se hace la producción, cuanto más diversificadas por tanto las necesidades, cuanto más parcial se hace por otra parte la obra de los productores, tanto más incurre su trabajo en la categoría de un *trabajo lucrativo*; al fin ya sólo tiene este significado y se convierte en

16. Las relaciones a nivel de intercambio transforman por tanto las relaciones de producción, que dejan de orientarse exclusivamente por la producción de valores de uso para sus mismos productores. Marx, aleccionado por la Economía política, da aquí el paso —y lo da dialécticamente— de la esfera de la distribución a la de la producción. Adam Smith al comienzo de *La riqueza de las naciones* había caracterizado esa frase primitiva de la humanidad en que las relaciones de intercambio todavía no afectaban a las relaciones de producción.

algo completamente *accidental* y *sin importancia*, tanto si el productor se halla en una relación de directo consumo y necesidad personal frente a su producto, como si la *actividad*, la acción del trabajo le permite por sí misma disfrutar de su propia personalidad, realizando sus talentos naturales y sus fines mentales.

El *trabajo lucrativo* comprende: +

1.°) La enajenación y accidentalidad del trabajo frente al sujeto que trabaja. +

2.°) La enajenación y accidentalidad del trabajo frente a su objeto. +

3.°) La determinación del trabajador por las necesidades sociales; sin embargo éstas le son extrañas, una imposición a la que se somete por las necesidades de su egoísmo, para escapar a la penuria; a sus ojos no tienen más significado que el de ser una fuente de satisfacción para sus necesidades elementales, lo mismo que él no existe para las necesidades sociales más que como un esclavo de ellas. +

4.°) Al trabajador se le presenta la conservación de su existencia individual como *fin* de su actividad y su acción real sólo como medio. Moviliza su existencia para conseguirse los medios de *subsistir.*

Por tanto, cuanto mayor y más desarrollado se presenta el poder social dentro de la situación de propiedad privada, tanto más *egoísta*, más asocial, más enajenado de su propio ser se hace el hombre.

Así como el recíproco intercambio de los productos de la *actividad humana* se presenta como un *trato*, como *lucro*, el recíproco complemento e intercambio de la actividad misma se presenta como *división del trabajo.* Ésta hace del hombre un ser tan abstracto como sea posible, un torno, etc., y le desnaturaliza hasta <trocarle en> un aborto psíquico y físico.

Si precisamente la *unidad* del trabajo humano sólo es vista como *división*, es porque el ser social sólo alcanza a existir como su opuesto, en forma de enajenación. Con la civilización se intensifica la *división del trabajo.*

Un vez supuesta la división del trabajo, el producto, material de la propiedad privada, cobra para el individuo cada vez más el significado de un *equivalente*; y, como ya no intercambia su *excedente*, sino que el objeto de su producción le puede ser simplemente *indiferente*, deja también de intercambiar directamente su producto con lo que *necesita.* El equivalente recibe su existencia como equivalente en *dinero*, que pasa a ser el resultado inmediato del trabajo lucrativo y *mediador* del cambio. (Vid. supra <, pág. 276>.)

En el *dinero* —la absoluta indiferencia tanto frente a la naturaleza del material como frente a la naturaleza específica de la propiedad privada, como frente a la personalidad del propietario— se manifiesta la dominación absoluta de la cosa enajenada *sobre* el hombre. Lo que <era> la dominación de la persona sobre la persona, es ahora la dominación general de la *cosa* sobre la *persona*, del producto sobre el productor. Lo mismo que ya el *equivalente*, el valor, se caracterizaba por la *extrañación* de la propiedad privada, el *dinero* es la existencia sensible, por sí misma objetiva, de esta *extrañación.*

//XXX/ Es evidente que la Economía nacional no puede entender toda esta evolución más que como un derecho, como engendro de un apuro accidental.

La separación del trabajador frente a sí mismo = separación del trabajador frente al capitalista = separación entre trabajo y capital; la forma originaria de éste se descompone en *propiedad inmobiliaria* y *propiedad mobiliaria*...[17] La característica originaria de la propiedad privada es el monopolio; por tanto, en cuanto se da una Constitución política, es la del monopolio. La culminación del monopolio es la competencia.+

El economista nacional ve por separado la *producción y el consumo* y, como mediador entre ambos, el *intercambio* o la *distribución.* La separación de producción y consumo, actividad y mente entre diversos individuos y dentro de un mismo individuo es la *separación entre el trabajo* y su *objeto* y dentro del mismo trabajo separa de él la mente. La *distribución* es la fuerza de la propiedad privada en acción por sí misma.+

La separación recíproca entre trabajo, capital y propiedad del suelo, al igual que la que hay entre trabajo y trabajo, capital y capital, propiedad del suelo y propiedad del suelo, item la separación entre trabajo y salario, entre capital y ganancia, entre beneficios e intereses, item entre propiedad del suelo y renta, hace que la enajenación de sí mismo se manifieste tanto en la forma de enajenación de sí mismo como de la enajenación recíproca.

<...>

IV. *El consumo*

<...>

§ 3. «El volumen del consumo se guía por el de la producción; si un hombre produce, es sólo porque quiere *tener.* Si lo que el hombre

17. «Mobiliaria» no se halla subrayado en el original.

quiere tener es el objeto producido, para de trabajar en cuanto ha conseguido lo que necesita. Si produce más, es que quiere conseguir algún otro objeto a cambio de este excedente. Produce una cosa por el deseo de tener otra. La producción de esta cosa es el único medio que tiene de conseguir la otra, y así la consigue más barata que si tuviese que producirla por sí mismo. En la división del trabajo se limita a producir una cosa determinada o sólo una parte de ella. Para sí mismo sólo emplea una pequeña parte de su propia producción; el resto lo destina a comprar las otras mercancías que requiere. Y cuando un hombre se limita a producir una sola cosa e intercambia su producto con todas las otras, se ve que consigue más cosas que quiere, que si hubiese tratado de producirlas él mismo. Si un hombre produce para sí mismo, no hay *intercambio.* Ni demanda ni ofrece nada a la venta. Posee un objeto, lo ha producido y no tiene la intención de desprenderse de él. En caso de aplicar, metafóricamente, a este caso los términos oferta y demanda, ambos elementos se hallan aquí perfectamente equilibrados. Por lo que toca a la oferta y demanda de los objetos a la venta, podemos prescindir totalmente de la parte del producto anual que cada productor consume en la forma en que él mismo lo produce o recibe.» (Pág. 251.)

«Cuando hablamos aquí de oferta y demanda, hablamos en general. Si *decimos de una nación precisa en una época determinada* que su oferta es igual a su demanda, no lo estamos diciendo de 1 o 2 mercancías, sino nos referimos a que la demanda de todas sus mercancías en conjunto es igual a todas las mercancías de todo tipo que pueda ofrecer. Pese a este equilibrio general entre oferta y demanda puede ocurrir muy bien que se haya producido demasiado o demasiado poco de una o varias mercancías específicas en comparación con la demanda de ellas.» (Págs. 251, 252.) +

«Dos cosas se requieren para constituir una *demanda*: tener apetencia de una mercancía y poseer un objeto equivalente que dar a cambio. Una demanda significa la *apetencia* y los *medios* de comprar. Si faltan el uno o el otro, no puede haber compra. La posesión de un objeto equivalente es la base necesaria de toda demanda. En vano deseará un hombre poseer un objeto, si no tiene nada que dar a cambio. El objeto equivalente que un hombre aporta, es el *instrumento* de la demanda. La amplitud de su demanda se mide por el valor de este objeto. La demanda y el objeto equivalente son los termini, *recíprocamente sustituibles.* Ya se ha visto que todo hombre que produce aspira a la posesión de otros objetos que los que ha contribuido a producir, y que la extensión de esta aspiración, de esta necesidad se *mide* por la totalidad de su producción, en cuanto no la quiere conservar para su propio consumo. Igualmente evidente es que un hombre puede dar a cambio de otros objetos lo que ha producido y no quiere consumir él mismo. En cuanto no quiere consumir por sí mismo su producto, su

voluntad de comprar y sus *medios de hacerlo* son por tanto iguales, o su demanda es exactamente igual a su producto total.» (Pág. 252, 253.)

Mill analiza aquí con su cínica precisión y claridad de costumbre el intercambio basado en la propiedad privada.

El hombre —tal es el presupuesto fundamental de la propiedad privada— no *produce* más que para *tener.* El fin de la producción es *tener.* Y la producción no sólo tiene un fin *interesante*; también tiene un fin *interesado*: el hombre produce exclusivamente con el fin de *tener* para sí; el objeto que produce es objetivación de su *necesidad inmediata,* interesada. Por tanto el hombre en sí mismo [18] —en el estado salvaje, bárbaro— mide su producción por la *amplitud* de su<s> necesidad<es> inmediata<s>, cuyo contenido *directo* es el mismo objeto producido.

En este estado, por consiguiente, el hombre *no* produce *más* que lo que necesita directamente. El límite de su<s> necesidad<es> es el *límite de su producción.* Demanda y oferta son por tanto exactamente iguales. Su producción se *mide* por su<s> necesidad<es>. En este caso no hay intercambio, o el intercambio se reduce al de su trabajo con su producto; este intercambio es el germen (o forma latente) del intercambio real.

En cuanto se produce el intercambio, se da un excedente de producción por encima del límite directo de lo que uno posee. Pero este plus de producción no supera en modo alguno el interés de las propias apetencias. Al contrario, es un modo *mediado* de satisfacer una necesidad que no encuentra su objetivación directamente en *esta* producción sino en la producción de otra cosa. La producción se ha convertido en *fuente de lucro*, en trabajo lucrativo. Y mientras que en la primera circunstancia la<s> necesidad<es> da<n> la medida de la producción, en la segunda la producción o, mejor dicho, la *posesión del producto* es quien mide hasta qué punto se puede satisfacer las necesidades.

18. «El hombre en sí mismo» («Der Mensch, für sich») puede entenderse en el sentido del individuo primitivo, anterior a la sociedad política, en que pensaba la Economía política (así Adam Smith, seguido por Marx supra, pág. 283); pero Marx hablará después de las *comunidades* primitivas como esos individuos (por ej., en el primer tomo del *Capital*: OME 40, pág. 99). La frase «el hombre en sí mismo» se refiere también al «hombre» antes de su «extrañación». Marx parece identificar aún ambos sentidos, ya que «hombre» e «individuo» se identifican en el estilo abstracto de Feuerbach. También son confundidos a continuación el estado de «salvajismo» con el de «barbarie» (cfr. en cambio ya *Grundrisse,* [páginas 375-377;] OME 21, págs. 427-430).

Yo he producido para mí y no para ti, lo mismo que tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene en sí y para sí tan poco que ver contigo, como el resultado de tu producción directamente conmigo. Es decir, que nuestra producción no es una producción del hombre para el hombre como hombre, no es una producción *social.* De modo que como hombre ninguno de nosotros se halla en relación de consumo con el producto de otro. No existimos como hombres para nuestras recíprocas producciones. Por tanto nuestro intercambio no puede ser tampoco el movimiento mediador en que se confirme que mi producto es [para] ti porque es *objetivación* de tu propio ser, de tu<s> necesidad<es>. Y es que el vínculo recíproco de nuestras producciones no es el *ser humano.* El intercambio sólo puede poner en *movimiento* y confirmar la *característica* que es producto propio de cada uno de nosotros o sea producción del otro. Cada uno de nosotros ve en su producto únicamente la objetivación de su *propio* interés y por tanto en el producto de otro *interés* objetivo, independiente de él, ajeno.

Ciertamente en cuanto hombre tienes una relación humana con mi producto: lo *necesitas.* Por tanto se halla ante ti como objeto de tu<s> aspiracion<es> y de tu voluntad. Pero tu necesidad, tu aspiración, tu voluntad son necesidad, aspiración y voluntad impotentes ante mi producto. Es decir, por tanto, que tu ser —*humano* y por tanto relacionado necesaria e intrínsecamente con mi producción humana— no es tu *poder*, tu propiedad en esta producción, ya que en ésta no se reconoce la *idiosincrasia*, el *poder* del ser humano. Idiosincrasia y poder del ser humano son por el contrario el *vínculo* que te hace depender de mí haciéndote dependiente de mi producto. Bien lejos de constituir el *medio* que te daría *poder* sobre mi producción, son más bien el *medio* de darme poder sobre ti.

Si produzco *más* de lo que yo mismo puedo necesitar del objeto producido, es que mi *excedente* de producción se halla refinadamente *calculado* sobre tu<s> necesidad<es>. Sólo en *apariencia* estoy produciendo un excedente de este objeto. La verdad es que estoy produciendo *otro* objeto, el objeto de tu producción que pienso cambiar por el mío, un intercambio que mentalmente ya he realizado. La relación *social* en la que estoy contigo, el trabajo que realizo para tu necesidad también es por tanto una mera *apariencia*, y nuestra mutua complementación es también una mera *apariencia*, basada en el pillaje recíproco. La intención del *pillaje*, del *fraude* necesariamente acecha emboscada. Como nuestro intercambio es interesado de mi parte y de la tuya, como el interés propio siempre trata de superar al ajeno, es inevitable que tratemos

de engañarnos. Ciertamente la medida del poder que concedo a mi objeto por encima del tuyo, requiere tu aceptación antes de que pueda convertirse en un poder real. Pero nuestro recíproco *reconocimiento* sobre el respectivo poder de nuestros objetos es una lucha y en la lucha vence quien dispone de más energía, fuerza, conocimiento de causa o habilidad. Si dispongo de suficiente fuerza física, entonces desvalijo directamente. En caso de que el reino de la fuerza física sea débil, entonces trataremos mutuamente de simular una apariencia y el más hábil engañará al otro. Para el *todo* de la relación es accidental quién engaña a quién. El engaño, *ideal, en la intención* tiene lugar por ambas partes, es decir que ambos a dos han engañado ya en su mente al otro.

De modo que el intercambio se halla necesariamente mediado de ambas partes por el *objeto* de la mutua producción y mutua posesión. La relación ideal con los objetos recíprocos de nuestra producción es ciertamente nuestra recíproca necesidad. Pero la relación *real*, la que se establece *realmente*, la *verdadera*, la que se realiza no es más que la posesión alternativamente exclusiva de nuestra<s> necesidad<es> cruzada<s>. Lo único que a mis ojos le da a tu necesidad por mi cosa un *valor*, una *dignidad*, una *efectividad*, es sólo tu *objeto*, el *equivalente* del mío. Nuestro mutuo producto es por tanto el *medio*, la *mediación*, el *instrumento*, el *poder reconocido* de nuestras recíprocas necesidades. Tu *demanda* y el *equivalente de tu posesión* son por tanto términos de *igual significado* y validez para mí; y tu demanda sólo tiene *sentido*, porque ejerce un influjo, porque tiene sentido e influjo sobre mí. Como mero hombre, sin este instrumento, tu demanda es una aspiración tuya frustrada, una ocurrencia para mí inexistente. Por tanto tú como hombre no te hallas en relación con mi objeto, toda vez que ni *yo mismo* me encuentro en una relación humana con él. Pero el *medio* es el *verdadero poder* sobre un objeto, y por eso miramos mutuamente nuestro producto como el *poder* de cada uno sobre el otro y sobre sí mismo; es decir, que nuestro propio producto se nos ha puesto de patas; parecía propiedad nuestra, pero en verdad somos nosotros su propiedad. Nosotros mismos nos hallamos excluidos de la *verdadera* propiedad, toda vez que nuestra *propiedad* excluye al otro hombre.

El único lenguaje inteligible que hablamos entre nosotros son nuestros objetos en su recíproca relación. Un lenguaje humano, no nos hallamos en condiciones de comprenderlo y carecería de efecto. Una de las partes lo interpretaría como una petición, una súplica; por tanto sería visto y sentido como una *humillación* y consiguientemente sería pronunciado con vergüenza, con sentimiento de envilecimiento, mientras que la otra

parte lo recibiría y rechazaría como una *insolencia* o una *chaladura.* Hasta tal punto nos hallamos mutuamente enajenados del ser humano, que su lenguaje directo nos parece un *atentado contra la dignidad humana,* mientras que el lenguaje enajenado de los valores cosificados parece dignidad humana justa, segura de sí y conforme consigo misma.

Cierto, que a tus ojos tu producto es un *instrumento*, un *medio* para apoderarte de mi producto y por tanto para satisfacer tu necesidad; pero a mis ojos es el *fin* de nuestro intercambio. Más aún, para mí eres medio e instrumento para producir este objeto que es mi fin, lo mismo que, a la inversa, tu validez consiste en esta relación con mi objeto. Sólo que: +

1.°) Cada uno de nosotros *se comporta* realmente según aquello por lo que tiene al otro. Para apoderarte de mi objeto, te has convertido realmente en medio, instrumento, productor de *tu* propio objeto.

2.°) Tu propio objeto no es para ti más que *envoltura sensible*, la *figura oculta* de mi objeto. Y es que su producción *significa*, quiere *expresar* la *adquisición* de mi objeto. Por tanto de hecho te has convertido para ti mismo en el *medio*, el *instrumento* de tu objeto; tu apetencia se halla a su *servicio* y como un siervo has servido con el resultado de que el objeto no vuelva nunca a otorgar una gracia a tu apetencia. Si esta mutua esclavitud del objeto sobre nosotros se presenta además al comienzo del desarrollo como relación real de *señorío* y *esclavitud*, ello no es sino la expresión *tosca* y *sincera* de nuestra relación *esencial.*

Nuestro *mutuo* valor es para nosotros el valor de nuestros mutuos objetos. De modo que el hombre mismo carece de valor para ambas partes.

Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro: +

1.°) En mi *producción* habría objetivado mi *individualidad*, su *idiosincrasia*; por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado *proyectando mi vida* individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder *objetivo, perceptible sensiblemente* y en consecuencia *por encima de toda duda.* +

2.°) Tu consumo o tu uso de mi producto me habría dado *directamente* el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad *humana*, o sea de haber objetivado el ser *humano* y por tanto de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser *humano* su objeto correspondiente. +

3.°) <También me habría dado directamente el placer de> haber

sido para ti el *mediador* entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor.+

4.°) <Por último me habría dado el placer> de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado* y *realizado* directamente mi verdadero ser, mi *ser humano*, mi *ser en común.*

Nuestras producciones serían otros tantos espejos, desde los que nuestro ser se iluminaría recíprocamente.

Esta relación se convierte simultáneamente en recíproca: que de tu parte ocurra lo mismo que de la mía.

Veamos los diversos factores, tal y como aparecen en este supuesto:

<1.°)> Mi trabajo sería *libre proyección exterior de mi vida*, por tanto *disfrute* de la *vida.* Bajo el presupuesto de la propiedad privada <en cambio> es *extrañación de mi vida*, puesto que trabajo *para vivir,* para conseguirme los *medios* de vida. Mi trabajo *no es* vida.

2.°) Desde el momento en que el trabajo afirmaría mi vida *individual*, se hallaría presente en él la *idiosincrasia* de mi individualidad. El trabajo sería por consiguiente *propiedad verdadera, activa.* <En cambio,> una vez presupuesta la propiedad privada, mi individualidad se halla extrañada hasta tal punto, que esta *actividad* me resulta *odiosa*, un *suplicio* y, más que actividad, *apariencia* de ella; por consiguiente es también una actividad puramente *impuesta* y lo único que me obliga a realizarla es una necesidad *extrínseca* y accidental, *no* la necesidad *interna* y *necesaria.*

Mi trabajo sólo puede aparecer en mi objeto como lo que es. Como lo que esencialmente *no* es no puede aparecer. Así que actualmente sólo se presenta como la expresión objetiva, sensible, vista —y por tanto por encima de toda duda— de mi *pérdida de mí mismo* y de mi *impotencia.*

PIERRE LE PESANT DE BOISGUILLEBERT, «Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs», en EUGÈNE DAIRE (Ed.), *Économistes financiers du XVIII*[e] *siècle*, Paris, 1843, págs. 394-424.[19]

<...>

«Un escudo en manos de un pobre o de un comerciante muy pequeño tiene 100 veces más efecto o, mejor dicho, produce unos ingresos 100 veces mayores que <si se hallase> en manos de un rico. En efecto, esta módica suma se halla sometida en el pobre a una RENOVACIÓN CONSTANTE Y DIARIA. Esto no pasa en cambio con el otro, en cuyos cofres se quedan paradas durante meses y años cantidades bien mayores de dinero, INUTILIZADAS por la corrupción de un corazón cegado por la avaricia o la espera de un mercado más favorable.» (Pág. 419.)

Boisguillebert añade que 1.000 táleros <repartidos> entre mil pobres le arrojarían al Estado 10 veces más ingresos que en manos de un rico, debido a la circulación, y por consiguiente al consumo, mil veces más rápidos. Como Daire observa acertadamente, Boisguillebert se equivoca considerando la actividad del intercambio, la circulación del dinero, como un «hecho que crea valor».

En cuanto a la primera afirmación de Boisguillebert, Daire tiene <también> razón, desde el punto de vista estrictamente económico. Un tálero, sea en manos de un pobre o de un rico, no tiene más *valor* que el de un *tálero*; este valor

19. Boisguillebert (1646-1714), juez de Rouen, adversario del mercantilismo colbertiano y precursor de los fisiócratas, fue desterrado por el Rey Sol debido a su denuncia económica y social del régimen representado por Colbert. Este aspecto denunciador de Boisguillebert ha sido citado a menudo por Marx; en el «Urtext» ([*Grundrisse,* págs. 892-894;] OME 22, págs. 422-424) vuelve a citar ampliamente los textos extractados en París, así como en la *Crítica de la economía política* (passim) y en el 1.[er] tomo del *Capital.* En cambio en el extracto que nos ocupa, a Marx le ha servido además y sobre todo para plantearse por primera vez el tema de las *crisis.*

«ni sube ni baja, cuando ingresa como *ganancia*[20] en la bolsa de uno u otro de estos <dos tipos de> ciudadanos».

Daire tiene igualmente razón, cuando Boisguillebert cree

«que en manos del pobre el escudo daba más al Estado que en las del rico, dado que siempre era un *ingreso*[20] para el primero y a menudo *capital*[20] para el segundo».

<Daire contesta:>

«un escudo de capital contribuye, hasta ser convertido en lo que vale, a mantener el trabajo productivo de la sociedad.»

Pero si el economista moderno <(Daire)> tiene razón contra el antiguo <(Boisguillebert)>, es porque éste no ha alcanzado aún el nivel en que el *valor* y los [*ingresos*] son *seres independientes*, que prescinden del hombre. Por lo demás claro que un tálero tiene más valor *para* el pobre —y para el Estado, en cuanto la existencia del pobre[21] forma parte de su riqueza— que para el rico. Pero la Economía moderna sabe que un tálero es un tálero.

«Una vez más, no se trata de INTERVENIR para procurar una gran riqueza, sino sólo de dejar de intervenir.» (Pág. 420.)

La doctrina del laissez faire, laissez aller de los modernos economistas nacionales. En Boisguillebert, como en ellos, el curso *natural* de las cosas, es decir de la sociedad burguesa, es el encargado de poner las cosas en orden. En él, como luego en los fisiócratas, esta doctrina tiene aún algo de *humano* e *importante*; *humano*, por oposición a la economía del antiguo Estado, que trataba de llenar su Caja por los medios más contra natura; *importante*, como primer intento de emancipar la vida burguesa. Pero si ésta tenía que ser emancipada, era para mostrar *lo que es*.

«Así se puede ver ... qué espantoso error es desconfiar de la liberalidad o la prudencia de una diosa (la Naturaleza) que sabe procurar riquezas inmensas en los países más estériles a los hombres dispuestos a atenerse a ella para que su trabajo fructifique.» (Pág. 421.)

20. Subrayado del traductor Daire.
21. Encima de «pobre» Marx ha añadido: «hombre».

Boisguillebert llama a la depreciación de los metales nobles, del dinero, restablecimiento del justo valor de las mercancías: los *géneros mismos quedarán restablecidos en su justo valor* (pág. 422). Aún no podía ver que, una vez supuesta la propiedad privada, el *cambio* mismo, en general el *valor*, les despoja de su «justo valor» a la naturaleza como al hombre. Lo que Boisguillebert entiende por «restablecer en su justo valor» es el restablecimiento del *valor comercial*. Aun así es importante que la primera polémica decidida contra el oro y la plata —o sea, como éstos son los únicos representantes del dinero, contra el dinero— se dirija contra la *depreciación* del hombre, de la naturaleza y de los *productos* humanos, como *consecuencia* del dinero. Este valor *ideal*, escolástico aniquila su valor *real*.

<...>

La explicación que da B<oisguillebert> de la *penuria pese a la superabundancia*, por falta de intercambio entre los productos y el consiguiente desfallecimiento de la producción y del consumo productivo, se parece a la demostración, por omisión, de la *superproducción*, que hace *Say* de su doctrina de los *mercados*.

La doctrina de Say, como todas las de la Economía política, es falsa.

Según Say se presenta una superproducción. Si una mercancía no encuentra salida, es sólo porque no se produce lo suficiente (por ejemplo en otro país o en el propio) para el intercambio <con ella>, como equivalente; pero:

1.º) Say concede —lo mismo que después Mill y Ricardo— que en *un* determinado sector de la producción puede haber superproducción. Y, como en un país determinado siempre se trata de productos determinados, <concede que puede haber superproducción> en *todos sus* sectores productivos. La culpa de ello la tiene la inconsciencia de la producción, precisamente por no ser *humana*, sino realizarse bajo el presupuesto de la enajenación de la propiedad privada.

2.º) Supongamos el caso más favorable que podría desear Say: todos los países producen al máximo, es decir poseen la máxima cantidad de equivalentes para el intercambio recíproco de lo producido. Pero Say olvida que el límite de la *demanda* es la propiedad privada. Por ejemplo en Francia no se producen demasiados *zapatos*, millones <de franceses> van descalzos. La superproducción aparece en cuanto la producción supera al número de aspirantes solventes a zapatos. Lo que vale dentro de un país, vale entre los países. Si, por ejemplo, Francia produce tanto vino como posible, Inglaterra tanto algodón como posible y así todos los países.

a) El vino de Francia y el algodón de Inglaterra se intercambiarían tanto como haya gente en Inglaterra y Francia capaz de pagar el vino y el algodón. Dicho de otro modo, la propiedad privada produce para la propiedad privada. Así que la producción puede superar la demanda, por más que haya equivalentes en abundancia por ambas partes; la necesidad de vino y algodón, de todos los productos, tiene una *medida precisa* y, por otra parte, se halla *determinada* además por el número de los que tienen esa necesidad *realmente*, es decir solventemente. Por consiguiente la producción no pasará, no sólo de la medida *precisa* como se halla determinada por las necesidades humanas a secas, sino de la medida *precisa* que determina el número preciso y pequeño de la gente *solvente*. Say podrá ampliar el ámbito de la producción tanto como quiera y aumentar hasta el infinito su diversificación; todos estos diversos productos sólo los cambiará quien tenga uno o varios de ellos, con quien igualmente *tenga* algunos de ellos, el cual a su vez tendrá una<s> necesidad<es> limitada<s>. De modo que el intercambio no se realiza entre productos sino entre productos en cuanto propiedad privada.

b)[22] Suponiendo el caso más favorable, ya mencionado, los productos, por el hecho de hallarse en la mayor abundancia, bajan mucho de *precio*. Pero sus costes de producción tienen un límite preciso. Si los que producen tienen que intercambiar tanto como sea posible, tienen que vender a un sector de compradores que pagan por debajo de los costes de producción, es decir que regalan su mercancía *en vez* de venderla. En general el límite extremo de venta son los costes de producción más lo preciso para que el que produce gane algo con su producto. Por tanto la condición para que la mercancía tuviese mucha salida, es decir para que *todos* fuesen *ricos*, no sería que también la otra parte produzca el máximo posible, sino que el *máximo posible de hombres* posea productos para intercambiarlos. Ciertamente también entonces podría haber aún *superproducción*, cosa que hoy en día es seguro que no ocurre de modo generalizado.

Los economistas nacionales no se asombran de que en un país pueda *haber superabundancia de productos*, a la vez que la mayoría <de sus habitantes> padece la mayor escasez de los alimentos más elementales. Los economistas nacionales saben que la riqueza tiene por condición una miseria que abarque relativamente <el máximo> posible. Y luego se admiran —ellos, que orientan la producción no a los hom-

22. En el manuscrito en vez de «b)» pone «c)».

bres sino a la riqueza— de que se vea que la *riqueza* misma *carezca de valor* o, con otras palabras, que los productos no encuentren un mercado, es decir no reciban ningún equivalente, carezcan de valor. Aunque la producción ocurre *contra* la masa de la humanidad, se admiran de que la producción pueda *crecer* demasiado para el pequeño resto de la *humanidad solvente.* Introduciendo la relación entre varios países, los economistas nacionales tratan de escurrirle el bulto a la oposición que existe entre la producción de un país y el número de sus beneficiarios, a esa exclusión hostil del resultado de la producción —exclusión a que se halla sometida la mayoría—, a esa oposición, *dentro* de un país, entre la producción y lo que realmente es esa producción para el hombre. Pero la situación no cambia nada con transferirla a una escala más amplia ni la producción <misma> se hace por eso contradictoria; por último, cuando son varias las naciones que intercambian sus productos, los intercambian en la misma oposición que vale para el primer país.

Para el economista nacional la mayor riqueza posible sería incluso la mayor pobreza, toda vez que privaría a todas las cosas de su *valor.*

El economista nacional no se da cuenta de que las mercancías tienen que perder su *valor de cambio* ya por el hecho de que el *valor de cambio* es su único valor.

3.°) Se puede considerar realmente toda una ocurrencia el que *Malthus*, que, a diferencia de Say, acepta la superproducción con respecto a la *población*, a los *hombres*, afirme la posibilidad de una superproducción de mercancías y la considere una desgracia. Precisamente en esto se muestra lo que es una tal superproducción. El mismo economista nacional afirma <una vez> que se produce demasiados hombres para la mercancía que hay, y otra que se produce más mercancías de lo que puede ser colocado, de lo que debía ser producido.

4.°) La *superproducción* es la *carencia de valor de la riqueza misma,* precisamente porque la riqueza debería tener un valor como riqueza.

Se puede producir *demasiado* para los especuladores y capitalistas, su mercancía puede quedar depreciada por la superabundancia. Se puede producir por todas partes a la vez un excedente que ya no se pueda cambiar, porque excede de la<s> *necesidad<es>* de la humanidad solvente y porque la dinámica de la propiedad privada exige que —pese a y con la ayuda de la pobreza general— se produzca demasiado. (La producción produce por sí misma la pobreza general y por tanto con cada individuo empobrecido un mercado menos. Los economistas liberales ven ciertamente que los monopolios rodean al individuo de una aduana; [23]

23. Por «monopolios» Marx entiende aquí (como supra, pág. 271, al final

pero no ven que lo mismo hace la propiedad privada, para posibilitar el intercambio de los productos.) Al crecer la producción, crece la carencia de mercados a la par con el número de desheredados. La riqueza, en su oposición al hombre, tiene que llegar a *perder su valor* para la propiedad privada y aparecer como su *propia* pobreza, a dejar de *producir riqueza.* Los productos sólo tienen *valor* para la *demanda.* La *demanda* en sentido económico tiene que bajar con <el desarrollo de> la industria. La *masa* de los productos tiene que crecer relativamente, o sea superar cada vez más la demanda hasta perder su valor. Tiene que llegar a verse que no se produce para la sociedad sino para una parte de ella, y la producción tiene que perder su valor <incluso> para esta parte, ya que la producción resulta aniquilada por la desproporción entre su masa y el pequeño número de <los que forman> esa parte.

Los hombres «se destruyen buscando la opulencia y ocultando el dinero quieren tenerlo contra las leyes de la naturaleza; lo mismo, para cobrar los impuestos se echa mano de medios que les impiden a los pueblos satisfacerlos, causándoles daños de fortuna diez y veinte veces mayores que la suma que se pretende cobrar». (Pág. 424.)

---

de las glosas sobre Ricardo), los monopolios nacionales, es decir las barreras proteccionistas.

MANUSCRITOS DE PARÍS

Tres manuscritos escritos aproximadamente entre abril y agosto de 1844. Rjazanov los editó por primera vez (1932) en la antigua edición MEGA bajo el título: *Manuscritos del año 1844 sobre economía y filosofía.* Como subtítulo la misma edición propuso: «Para una crítica de la Economía nacional. Con un epílogo sobre la filosofía hegeliana». En efecto, el 1.º de febrero de 1845 Marx se comprometió con un editor alemán a presentarle una «Crítica de la Política y la Economía nacional». Los fragmentos de esta obra inacabada, si bien sus materiales fueron aprovechados en parte para *La Sagrada Familia,* se refieren únicamente a la crítica de la Economía nacional (cfr. supra, n. 1, pág. 209), con excepción de la parte dedicada a Hegel. Nuestra edición renuncia a dar un título preciso —además complicado y malentendible— a lo que ha quedado en mero esbozo. Como en la edición MEGA ha sido separado del 3.er manuscrito el prólogo de conjunto y el capítulo sobre Hegel (que hace de conclusión), siguiendo el plan general e indicaciones precisas de Marx en el mismo texto. La paginación original de cada uno de los manuscritos en números romanos es reproducida en nuestro texto. De este modo se puede reconstruir el orden del original. Los tres capítulos del 1.er manuscrito fueron escritos en parte paralelamente a triple columna; con la paginación del manuscrito pueden reconstruirse este paralelismo, difícil de reproducir tipográficamente. El 1.er manuscrito comienza ateniéndose más a los textos de Economía política que le sirven de base (así lo habían hecho también los extractos de lectura del mismo año; de modo análogo el manuscrito de Kreuznach comenzaba ateniéndose más al texto comentado de Hegel); luego va perfilándose cada vez más la nueva óptica crítica. Las notas con asterisco y numeradas a pie de página son textos de Marx tachados por el autor verticalmente y de un solo trazo. Las notas con asterisco sin numerar son notas de Marx. Las numeradas sin asterisco son notas de edición.

PRÓLOGO

<*3.er manuscrito*>

//XXXIX/ En los *Anuarios Francoalemanes* he anunciado la crítica de la ciencia del Derecho y del Estado en forma de una crítica de la filosofía *hegeliana del Derecho*.[1] Al reelaborar el texto para su publicación, la confusa mezcla de una crítica tocante sólo a la especulación con la crítica de las diversas materias en sí se ha mostrado verdaderamente inadecuada, entorpecedora para el desarrollo, dificultosa para la comprensión. Además, para poder condensar en *una* obra la riqueza y la heterogeneidad de los objetos que tratar, habría sido preciso un estilo realmente aforístico; y esta forma de exposición a su vez habría dado la *impresión* de una sistematización arbitraria. Así es que iré publicando en una serie de folletos independientes la crítica del Derecho, de la Moral, Política, etc., y por último trataré de presentar en una obra de por sí la cohesión del conjunto, la relación de las diversas partes entre sí y finalmente la crítica de la elaboración especulativa de ese material. Tal es la razón de que en la presente obra la relación de la economía nacional con el Estado, el Derecho, la moral, la vida civil, etc. justo se halle tocada y sólo en cuanto la Economía nacional misma trata ex profeso de estos temas.[2]

1. Vid. supra, págs. 209-224. «El texto» a continuación aludido es el manuscrito de Kreuznach (supra, págs. 2 y ss.).

2. El nombre de «Economía nacional» lo escribe Marx con frecuencia a partir de sus extractos de lecturas económicas de 1844. Su definición es la ciencia de la riqueza de las naciones. Los franceses hablaban en el mismo sentido de «Économie politique». Este término no era utilizado aún por Marx (sólo aparece en MEGA I, 3, págs. 437-438). De todos modos hasta mediados del siglo XVIII —el extracto de Boisguillebert (supra, pág. 294) lo muestra— por economía política se entendía sobre todo la política económica del gobierno, es decir más política que otra cosa (en Alemania se hablaba de «cameralística»). La trayectoria que en

Al lector familiarizado con la Economía nacional no necesito comenzar por asegurarle que mis resultados han sido obtenidos mediante un análisis absolutamente empírico y basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía nacional.*[1]

Naturalmente he tenido en cuenta no sólo a los socialistas franceses e ingleses, sino también las obras de los socialistas alemanes. Por otra parte en esta ciencia los trabajos alemanes con sustancia y *originalidad* se reducen —si se exceptúan las obras de Weitling— a los ensayos de *Hess* en los «21 pliegos» y al «*Esbozo de una crítica de la Economía nacional*» de *Engels* en los *Anuarios Francoalemanes*.[4] En esta última

*1. En cambio un recensor inepto ha tratado de disimular su completa insipiencia y pobreza mental, bombardeando al crítico positivo con la frase «frase utópica» u otras como «la Crítica absolutamente pura, absolutamente decidida, absolutamente crítica», la «sociedad no sólo jurídica sino social, absolutamente social», la «masiva masa compacta», los «representantes representativos de la masa masiva». Ese recensor está aún por dar la primera prueba de que tiene algo que decir, aparte de sus asuntos de familia —la teología—, también en asuntos *mundanos*. [3]

---

este mismo tono recorre Marx desde la «crítica del Estado» (Kreuznach) a la «crítica de la Economía nacional», se corresponde pues en cierto modo con el camino histórico de la ciencia económica.

3. Este es el primero de los 4 párrafos del prólogo que Marx ha tachado, después de haberlos repetido en lo fundamental en el último capítulo, sobre Hegel. El prólogo sólo se halla redactado coherentemente, si se prescinde de los textos tachados verticalmente de un solo trazo (una forma de tachar que ya hemos encontrado en los extractos de lectura de 1844). Es la razón por la que en este caso los hemos remitido a notas a pie de página. El «recensor inepto» aludido es Bruno Bauer (cfr. infra, págs. 410-411), editor de la *Allgemeine Literatur Zeitung,* escritor prolífico y centro del grupo de los «libres» berlineses, del que acababa de separarse Engels y con el que el mismo Marx había tenido estrecha relación. Tres párrafos más abajo el mismo grupo vuelve a ser aludido bajo el nombre de «teólogos críticos». Las «recensiones» aludidas por Marx son las que éste había criticado ya en «La cuestión judía» (supra, pág. 177), así como un artículo anónimo en el n.º 8 de la *Allgemeine Literatur Zeitung*: «¿Cuál es actualmente el objeto de la crítica?». El «crítico positivo» al que este artículo se oponía era Feuerbach (cfr. infra, nota 102).

4. Sobre Weitling, vid. supra, notas 15, pág. 173 y 7, pág. 240. Sobre Engels, vid. supra, págs. 257-258. Sobre Hess, vid. supra, notas 15, pág. 173; 18, pág. 175; 6, pág. 206. Ciertamente frente a los rasgos analíticos que Hess había mostrado aún en la *Triarquía Europea,* los artículos de los *21 pliegos* basan su socialismo en antítesis morales como altruismo-egoísmo, libertad-esclavitud, etc. Este moralismo utópico trajo la ruptura con Marx y Engels; el *Manifiesto Comunista* alude despectivamente a la «filosofía de la acción» y polemiza contra el «verdadero socialismo»

revista también yo he insinuado de forma muy general los elementos fundamentales de la presente obra.*2

De *Feuerbach* data la crítica humanista y naturalista que es la crítica *positiva.*[6] El influjo de su obra es tanto más seguro, profundo, extenso y duradero, cuanto más silencioso; sus escritos son los únicos desde la «Fenomenología» y la «Lógica» de Hegel, que encierran una verdadera revolución teórica.

Al contrario que los *teólogos críticos* de nuestros días, he considerado totalmente indispensable el capítulo que cierra la presente obra: un debate con la *dialéctica* y en general con la filosofía *hegeliana.* //XL/ Este trabajo se hallaba por hacer, lo que no era un *descuido* casual. Y es que incluso el teólogo *crítico* sigue siendo *teólogo.* Es decir, tiene que apoyarse en la autoridad de determinados postulados filosóficos; o bien, en el caso de que el proceso de la <propia> crítica y los descubrimientos de otros le hayan hecho dudar de sus presupuestos filosóficos, los abandona cobardemente y sin dar razones, *abstrae* de ellos y se reduce a manifestar de un modo negativo, inconsciente y sofístico lo esclavo que es de ellos y cuánto le irrita esta esclavitud.*3

*2. Aparte de estos escritores que se han ocupado críticamente de la Economía política, son los descubrimientos de *Feuerbach* quienes verdaderamente han fundado en Alemania la crítica positiva en general y por tanto también la crítica positiva de la Economía nacional. Su<s *Principios de la*> «*Filosofía del futuro*» y las «*Tesis* <*provisionales*> *para la reforma de la filosofía*» en los «*Anecdota*», por más que sean utilizados tácitamente, parecen hallarse enfrentadas a una auténtica conspiración del *silencio*, levantada por la envidia mezquina de los unos y la verdadera furia de los otros. [5]

*3. y se reduce a expresarlo de un modo negativo e inconsciente: por una parte afirma sin cesar una y otra vez la *pureza* de su propia crítica. Por la otra

propugnado por Hess. Dos años antes *La ideología alemana* (MEW III, págs. 478-479, OME 7) había dado razón —menos polémicamente— tanto de la coincidencia inicial como del alejamiento subsiguiente con Hess. Especial influjo en las formulaciones sobre la «enajenación» tuvo otro artículo de Hess, «Sobre la esencia del dinero», que no se publicó hasta el año siguiente (1845); esto explica que Marx no lo cite en este contexto, aunque había discutido personalmente con Hess el proyecto del artículo, con huellas perceptibles en el final de «La cuestión judía» (supra, páginas 200-207).

5. Ya hemos visto que ambas obras han ejercido un influjo fundamental sobre todos los escritos de Marx de esta época, en especial sobre el manuscrito de Kreuznach. El editor de las *Anecdota* (*Anécdotas de la actualidad filosófica y publicística*) había sido precisamente Ruge. Las *Tesis* habían aparecido en 1842, la *Filosofía del Futuro* en 1843.

6. Cfr. infra (págs. 411-413) el pasaje fundamental de los *Manuscritos de París* sobre Feuerbach.

En rigor la *crítica teológica,* por más que en los comienzos de ese movimiento fuera un factor real de progreso, no es en el fondo más que la *caricatura teológica* en que culmina consecuentemente la antigua *trascendencia filosófica* y en concreto la *hegeliana.* Interesante justicia de la historia, ésta que designa precisamente a la teología —desde siempre el punto podrido de la fil[osofía]— como ejecutor en su propio cuerpo de la negativa disolución de la filosofía, es decir de su proceso de descomposición; una némesis histórica, que en otra ocasión explanaré detalladamente.[8] *4 /XL//

---

tiene que desviar constantemente la atención del observador, y la suya propia, de la *necesaria* confrontación de la *Crítica* con su matriz —la *dialéctica* hegeliana y la filosofía alemana en general—, sin querer ver lo necesaria que le es a la moderna crítica la superación de su propia ingenuidad y estrechez de miras; de ahí que trate de dar la impresión como si la crítica ya no tuviese que ver más que con una figura limitada de la Crítica fuera de ella misma —por ejemplo la crítica en el siglo XVIII— y con la estrechez de miras de la *masa.*+

El teólogo crítico lo expresa además así: En cuanto alguien como *Feuerbach,* muestra en algún punto lo que son los presupuestos filosóficos del teólogo crítico, éste se da aires de ser *él* el descubridor, fulminando a los escritores aún presos en el prejuicio filosófico con los resultados de ese descubrimiento, expresados como *apotegmas* que él mismo es incapaz de explanar. O bien, hasta consigue convencerse de que se halla por encima de tales descubrimientos; para ello recurre a elementos de la *dialéctica* hegeliana en su forma *originaria* —por ejemplo a la categoría de la mediación contra la categoría de la verdad positiva basada en sí misma <...>[7]— dándose aires de misterio, con un talante encubierto, insidioso y escéptico. Pero estos elementos que echa de menos en esa crítica de la dialéctica de Hegel, que ésta aún no le ha ofrecido críticamente a su paladar, no trata por ejemplo de ponerlos él en su justa correspondencia ni puede hacerlo. En efecto, el crítico teológico encuentra perfectamente natural que la filosofía haya de *hacer* todo lo preciso, para que él pueda *parlotear* sobre la pureza, decisión, sobre la Crítica totalmente crítica. Y ya se figura ser él quien verdaderamente está *superando la filosofía,* con sólo *sentir* por ejemplo que un aspecto de Hegel falta en Feuerbach, pues el crítico teológico, por más entregado que se halle al culto espiritualista de los ídolos «*Consciencia de sí*» y «*Espíritu*», jamás pasa del sentimiento a la consciencia.

*4. Mi misma exposición mostrará por el contrario hasta qué punto los descubrimientos de *Feuerbach* sobre lo que es la filosofía, seguían haciendo necesario —al menos a título de *demostración*— un debate crítico con la dialéctica filosófica.

---

7. Aquí vienen tres palabras indescifrables en el manuscrito. Esta laguna afecta también la seguridad en la traducción de las 4 últimas palabras antes del guión («en su forma *originaria*»), inmediatamente vecinas a la laguna del texto alemán.

8. En *La Sagrada Familia,* especialmente capítulos VI y VII. OME 6.

[*Primer manuscrito*]

<SALARIO. BENEFICIOS. RENTA.[9] TRABAJO ENAJENADO>

SALARIO

//I/ El *salario* lo determina la lucha entre dos enemigos: el capitalista y el trabajador. Victoria necesaria del capitalista. El capitalista puede aguantar más tiempo sin el trabajador, que éste sin él. La unión entre capitalistas, habitual y eficaz; la de los trabajadores, además de

9. Adam Smith (*La riqueza de las naciones,* libro I, cap. 6) reducía tanto el precio como el valor a tres componentes: salario, beneficio y renta. A estos tres elementos, que daban el título a los capítulos 8, 9 y 11 de esa obra, corresponden los tres primeros capítulos, escritos en columnas paralelas, del 1.er manuscrito de París. Así lo atestiguan directamente también los extractos de Smith que Marx había hecho por entonces (vid. supra, pág. 252, nota 1 e infra, notas siguientes). De éstos proceden directamente la mayor parte de las formulaciones económicas por de pronto del primer manuscrito, muy especialmente en estas primeras páginas. Además, cuando Marx alude a la «Economía nacional» o al «economista nacional», es Smith el aludido. Casi 20 años después Marx ha vuelto sobre estos textos de Smith desde el punto de vista de la teoría del precio y el valor, desarrollando en las *Teorías sobre la plusvalía* (MEW XXVI, 2, págs. 214-234; OME 46) con cierto paralelismo al 1.er manuscrito de París una crítica que afecta también a los presupuestos de la división tripartita del 1.er manuscrito. Explicar el precio por la *suma* de tres partes empíricas (salario + beneficio + renta), en vez de ver en estos sumandos los capítulos de un reparto social o, si se quiere, de un *análisis* real del valor, bastaba aún a la intención «crítica» en el sentido de Feuerbach, que aún profesaban los *Manuscritos de París*; de ella precisamente había recibido Marx la problemática fundamental de la separación entre trabajo vivo y medios de producción (cfr. infra, págs. 347 s., supra, págs. 286-287). Pero *esa* intención «crítica» no bastaba a propósitos más precisamente «prácticos» que los de Feuerbach. Para la opinión del Marx posterior sobre Smith, vid. en resumen el 2.° tomo de las *Teorías sobre la plusvalía* (MEW XXVI, 2, pág. 162; OME 46) y por extenso el tomo 1.° (MEW XXVI, 1, págs. 40-143; OME 45, 42-161). Por lo demás las *Teorías sobre la plusvalía* repiten el género literario del primer manuscrito de París como serie de escolios ordenados según un esquema teórico.

prohibida, les trae malas consecuencias. Además el terrateniente y el capitalista pueden aprovechar industrialmente sus ingresos; el trabajador no puede sacar de lo que gana en la industria ni renta ni intereses. De ahí <que haya> tanta competencia entre los trabajadores. Por tanto sólo para el trabajador es la separación entre capital, propiedad del suelo y trabajo una separación necesaria, esencial y nociva. Capital y propiedad del suelo no tienen por qué quedarse en esta abstracción; sí en cambio el trabajo del trabajador.

Para el trabajador la separación entre capital, renta y trabajo es, pues, mortal.[10]

El nivel ínfimo, y único requerido, del salario es la subsistencia del trabajador durante el trabajo más lo necesario para alimentar su familia, de modo que no se extinga la raza obrera. Según Smith el salario corriente es el mínimo compatible con la simple humanité, o sea con una existencia de animales.

La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como la de cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, entonces una parte de los trabajadores caerá en la mendicidad o morirá de hambre. De modo que la existencia del trabajador se halla reducida a las mismas condiciones que la existencia de cualquier otra mercancía. El trabajador se ha convertido en una mercancía, y para él es una suerte poder encontrar a quien venderse. En cuanto a la demanda, de la que depende la vida del trabajador, depende <a su vez> del capricho de los ricos y capitalistas. Si [el] volumen de la oferta su[pera] la demanda, entonces un[a] de las partes que consti[tuyen] el precio —beneficio, renta, salario— será pagada por debajo de *él*; es decir, que [una parte] de estas aportaciones se queda sin aplicación <en el precio>, y así el precio de venta gravita [alrededor de] un punto medio, [el] precio natural.[11] Pero 1.º), una vez alcanzado

10. Esta idea, formulada ya por Hess en *Sobre la esencia del dinero,* es desarrollada con más precisión en el 3.er tomo del *Capital*: «Capital-beneficios (beneficio neto más intereses), suelo-renta, trabajo-salario: tal es forma trinitaria que encierra todos los enigmas del proceso social de producción» (MEW XXV, página 822; OME 44). La forma social de este hecho enigmático con el que comienza enfrentándose la columna «salario» es explorada paralelamente por la columna «Beneficio del capital», también en la 1.ª página del manuscrito de Marx (reproducida infra, pág. 321).

11. Un manchón de tinta ha hecho precisa la reconstrucción parcial del texto, entre corchetes. Las definiciones supuestas aquí por Marx proceden de Adam Smith (op. cit., cap. 6): «Cuando el precio de una mercancía no es ni mayor ni menor que lo necesario para pagar según su cuota natural renta, salario y beneficio, entonces esa mercancía se vende a su *precio natural* (prix naturel)».

un alto nivel de división del trabajo, es el trabajador quien tropieza con más dificultades para cambiar la orientación de su trabajo; 2.°) él es el primer afectado, dada su subordinación al capitalista.

El trabajador, por tanto, es quien más pierde siempre con la gravitación del precio de venta alrededor del precio natural. Y precisamente la posibilidad para el capitalista de dar otra orientación a su capital, significa para el obrero especializado en un sector determinado quedarse sin pan o someterse a todas las exigencias del capitalista.

//II/ Las fortuitas y súbitas fluctuaciones del precio de venta afectan menos a la renta del suelo que la parte del precio que se resuelve en beneficios y salarios; pero menos a los beneficios que a los salarios. Las más de las veces, por cada salario que sube uno se mantiene *estacionario* y otro *baja.*

El trabajador no comparte necesariamente las ganancias del capitalista, pero sí sus pérdidas. Así, el trabajador no gana, cuando el capitalista mantiene el precio de venta por encima del precio natural gracias a un secreto comercial o de fabricación, a un monopolio o al buen emplazamiento de su terreno.

Además *el precio del trabajo es mucho más constante que el de los alimentos.* Muchas veces se hallan en relación inversa. En años de carestía la disminución de la demanda hace que bajen los salarios, mientras que el encarecimiento alimenticio hace que suban. De modo que se compensan. En todo caso son muchos los obreros que se quedan sin pan. En años baratos el aumento de la demanda hace subir el salario, los precios de los alimentos lo rebajan. De modo que <los efectos> se compensan.

Otra desventaja del trabajador:

Los precios del trabajo varían mucho más según las diversas clases de trabajadores que las *ganancias de los diversos sectores en que se coloca el capital.* El trabajo pone de relieve toda la diversidad natural, mental y social de la acción individual, y ésta es remunerada diversamente; en cambio el capital sin vida nunca altera su paso y es indiferente a la acción *real* del individuo.

En general hay que tener en cuenta que, cuando el trabajador y el

---

«El precio actual al que se vende habitualmente una mercancía, es lo que se llama su *precio de venta»* ... «y puede hallarse por debajo o por encima del *precio natural».* (Extractado por Marx: MEGA I, 3, pág. 462.) Las formulaciones del texto están tomadas del mismo pasaje. Para una crítica posterior de esta concepción y una redefinición de sus conceptos «precio de venta» a «precio natural», vid. el 2.° tomo de las *Teorías* (MEW XXVI, 2, págs. 215-219).

capitalista sufren a la par, el trabajador lo paga con su existencia, el capitalista con la ganancia de su Mammón sin vida.

El trabajador no sólo tiene que luchar por sus medios físicos de subsistencia; también tiene que luchar por conseguir trabajo, es decir por la posibilidad, por los medios indispensables de realizar su actividad.

Tomemos las 3 situaciones principales en que puede encontrarse la sociedad y veamos cuál es la situación del trabajador en ella:

1.°) Si la riqueza de la sociedad decae, entonces el más perjudicado es el trabajador. Y es que, cuando la sociedad disfruta de prosperidad, la clase trabajadora necesariamente ha de ganar menos que la de los propietarios; pero en cambio <«>*ninguna clase se ve tan cruelmente afectada por la decadencia como la clase obrera*<»>.[12]

//III/ 2.°) Supongamos en cambio que la riqueza de la sociedad va en aumento. Esta situación es la única favorable para el trabajador. En ella interviene la competencia entre los capitalistas <por conseguirse trabajadores>. La demanda de trabajadores supera a la oferta. Pero:

En primer lugar: El alza de los salarios hace que los obreros *trabajen demasiado.* Cuanto más quieren ganar, tanto más tiempo tienen que sacrificar, para trabajar como esclavos al servicio de la codicia, extrañando por completo su libertad. Con ello acortan a la vez sus vidas. A la clase trabajadora como un todo le viene bien este acortamiento, pues hace precisa su constante renovación. Esta clase tiene que sacrificar constantemente una parte de sí misma, para no extinguirse por completo.

Además: ¿Cuándo se encuentra una sociedad en enriquecimiento progresivo? Cuando aumentan los capitales e ingresos de un país. Pero esto sólo es posible:

α) a base de acumular mucho trabajo, ya que el capital es trabajo acumulado; o sea, a base de arrebatar al trabajador una parte cada vez mayor de sus productos, a base de que su propio trabajo se le enfrente cada vez más como propiedad ajena y a base de que sus medios de subsistencia y actividad se concentren cada vez más en manos del capitalista.

β) La acumulación del capital aumenta la división del trabajo, la división del trabajo incrementa el número de trabajadores; viceversa, la abundancia de trabajadores aumenta la división del trabajo, y la divi-

12. No sólo esta cita es de Adam Smith (loc. cit.), también lo es la hipótesis de las tres situaciones; en cambio los considerandos a la 2.ª situación que no son estrictamente económicos, se apartan crecientemente de Smith, hasta llegar a constituir fuera del terreno económico una abierta antítesis con Smith en la 3.ª situación.

sión del trabajo intensifica la acumulación de los capitales. Con esta división del trabajo por una parte y la acumulación de capitales por la otra el trabajador depende cada vez más sólo del trabajo y de un trabajo preciso, muy desequilibrado y maquinal. Del mismo modo que se le reduce espiritual y corporalmente a una máquina y de hombre termina convirtiéndose en una actividad abstracta y un vientre, así depende también cada vez más de todas las oscilaciones del precio de venta, del empleo que se dé a los capitales y del capricho de los ricos. Igualmente el aumento de la //IV/ clase de hombres que sólo tiene su trabajo, rebaja su precio atizando la competencia entre ellos. Esta situación del trabajador alcanza su apogeo en la industria.

γ) Cuando una sociedad disfruta de prosperidad creciente, sólo los más ricos pueden vivir aún de rentas. Todos los demás tienen que invertir su capital en un negocio o lanzarlo al comercio. Con ello aumenta también la competencia entre los capitales y su concentración, los grandes capitalistas arruinan a los pequeños y una parte de los antiguos capitalistas desciende a la clase de los trabajadores. Ésta, con esa nueva afluencia, vuelve a sufrir por una parte una reducción del salario, y <por otra> cae en una dependencia aún mayor de los pocos grandes capitalistas. Al disminuir el número de capitalistas, desaparece casi su competencia por conseguirse trabajadores; y al aumentar el número de trabajadores, la competencia entre ellos se hace tanto mayor, más anormal y más violenta. De ahí que una parte de la profesión trabajadora caiga en la de mendigo o en la de morirse de hambre con tanta necesidad como una parte de los capitalistas medios cae al oficio de trabajador.

O sea que, incluso en el estado de la sociedad más propicio para el trabajador, la necesaria consecuencia para éste es agotamiento y muerte prematura, degradación a una máquina, esclavitud de un capital, que se acumula peligrosamente frente a él, más competencia, y para una parte de los trabajadores la mendicidad o morirse de hambre.

//V/ El aumento del salario despierta en el trabajador el ansia de lucro propia del capitalista; pero sólo puede satisfacerla sacrificando su espíritu y su cuerpo. El aumento del salario presupone, y produce, la acumulación del capital; por tanto le opone al trabajador el producto de su trabajo como algo cada vez más ajeno. La división del trabajo, a la vez que produce la competencia no sólo entre los hombres, sino también entre las máquinas, hace así mismo del trabajador un ser cada vez menos completo y más dependiente. Puesto que el trabajador se halla degradado a máquina, la máquina puede oponérsele como un competidor. Finalmente, una vez que la acumulación del capital aumenta el

volumen de la industria y por tanto <el número de> los trabajadores, la misma cantidad de industria produce gracias a esa acumulación un *volumen mayor de productos*; así se llega a la superproducción, cuyo resultado es o dejar sin trabajo a una gran parte de los trabajadores o reducir su salario al mínimo más mísero.

Tales son las consecuencias del estado de la sociedad más favorable para el trabajador, el estado de *crecimiento* y *progreso* de la riqueza.

Pero este estado de crecimiento tiene que alcanzar alguna vez su techo. ¿Cuál será entonces la situación del trabajador?

> 3.º) «En un país que hubiese alcanzado el grado supremo de su riqueza, tanto el salario como los beneficios serían muy bajos. La competencia entre los trabajadores por conseguir trabajo sería tan grande, que los salarios se hallarían reducidos a lo necesario para mantener un número constante de trabajadores, número que no se podría aumentar, dado que el país se hallaría ya suficientemente poblado.»

El plus tendría que morir.

O sea: miseria creciente del trabajador en el estado declinante de la sociedad; miseria complicada en estado de crecimiento; miseria estacionaria en el estado de plenitud.

//VI/ Pero, como según Smith una sociedad no es nunca feliz mientras sufra la mayoría, como por otra parte la suprema prosperidad de la sociedad hace sufrir a la mayoría y como la economía nacional (dicho en general, la sociedad del interés privado) lleva a este estado de opulencia, por consiguiente la *desgracia* de la sociedad es el objetivo de la economía nacional.

Con respecto a la relación entre trabajador y capitalista, hay que notar además que para el capitalista el alza del salario se halla más que compensada por la reducción del tiempo de trabajo, y que alza de salarios y aumento de beneficios [13] afectan el precio de las mercancías en la proporción de interés simple y compuesto respectivamente.

Identifiquémonos ahora con el punto de vista del economista nacional y comparemos con él los derechos teóricos y prácticos del trabajador:

Según nos dice, originaria y lógicamente «le corresponde al trabajador *todo el producto* del trabajo». Pero a la vez nos dice que en la práctica al trabajador le corresponde la parte menor y estrictamente indispensable del producto; sólo lo preciso para que pueda existir no como

13. Literalmente en vez de «beneficios»: «interés del capital» («Kapitalinteresse»). Adam Smith consideraba los beneficios como una «componente natural» del precio, el capital lleva, «produce» naturalmente beneficios.

hombre sino como trabajador, para que reproduzca no la Humanidad, sino la clase de los esclavos: los trabajadores.

El economista nacional nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es sino trabajo acumulado; pero a la vez nos dice que el trabajador, muy lejos de poder comprarlo todo, tiene que venderse a sí mismo y su humanidad.

La renta del inactivo terrateniente asciende las más de las veces a un tercio del producto agrícola, y el beneficio del activo capitalista incluso al doble del tipo de interés. En cambio el plus que se gana el trabajador alcanzará en el mejor de los casos a que de cuatro hijos dos se le tengan que morir de hambre.

//VII/ [14] Según el economista nacional el hombre acrecienta el valor de los productos naturales exclusivamente por el trabajo, y el trabajo es su posesión activa. En cambio, según la misma Economía nacional, el terrateniente y <el> capitalista —que en cuanto terrateniente y capitalista no son más que dioses privilegiados e indolentes— están en todo por encima del trabajador y le dictan sus leyes.

Según el economista nacional el trabajo es el único precio inmutable de las cosas. En realidad nada hay más fortuito que el precio del trabajo,[15] nada se halla expuesto a mayores oscilaciones.

La división del trabajo aumenta la fuerza productiva del trabajo, la riqueza y el refinamiento de la sociedad. En realidad empobrece al trabajador hasta el punto de convertirle en una máquina. El trabajo provoca la acumulación de los capitales y con ella la creciente prosperidad de la sociedad. En realidad hace que el trabajador dependa cada vez más del capitalista, le sitúa en una competencia creciente <y> le empuja a una superproducción extremada, seguida de la correspondiente depresión <económica>.

Según el economista nacional el interés del trabajador nunca se opone al interés de la sociedad. En realidad la sociedad se opone siempre y necesariamente al interés del trabajador.

14. En la pág. VII el texto sobre el «salario» ocupa las tres columnas una tras otra.

15. Marx sigue aquí la terminología de Smith: «precio del trabajo». La teoría marxista del capital se basará años después precisamente en el descubrimiento de que lo que se llama «precio del trabajo» es en realidad el «precio de la fuerza de trabajo»; el trabajo invertido pasa de hecho a constituir el capital, sin que le sean retribuidos al obrero más que los gastos de su propia reproducción. Asimismo en el primer párrafo de la larga cita de Schulz, un poco más abajo, Marx substituye como equivalente *«precio del trabajo»*, como dice también Schulz, por *«salario del trabajo»*.

Según el economista nacional el interés del trabajador nunca se opone al interés de la sociedad, 1.º) porque el alza del salario se compensa con creces por la reducción del tiempo trabajado, aparte de las demás consecuencias antes explicadas; y 2.º) porque, tomando la sociedad como referencia, todo el producto bruto es producto neto y el neto sólo tiene sentido de referirse a las personas privadas.[16]

En mi opinión, por el contrario, el trabajo mismo —no sólo en las actuales circunstancias, sino mientras tenga por único fin el aumento de la riqueza—, el trabajo mismo, digo, es perjudicial, funesto. Sin que el economista nacional lo sepa, es lo que se deduce de su exposición.

*

En teoría renta y beneficios son *descuentos* que sufre el salario. Pero en la práctica el salario es un descuento que otorgan al trabajador la tierra y el capital, una concesión al trabajador, al trabajo, del producto del trabajo.

Cuando la sociedad decae, el trabajador es quien más sufre. La gravedad específica de la presión a que se halla sometido, se la debe a su condición de trabajador; pero la presión misma se la debe a la situación de la sociedad.

Cuando la sociedad, en cambio, progresa, la destrucción y el empobrecimiento del trabajador es producto de su trabajo y de la riqueza que produce. Una miseria, por tanto, que procede de la misma *esencia* actual del trabajo.

El estado de la sociedad opulenta —un ideal, pero aproximadamente alcanzable; por lo menos es el objeto de la economía nacional y de la sociedad burguesa— significa para los trabajadores *miseria estacionaria.*

Es evidente que para la Economía nacional el *proletario* —es decir, el que no vive del capital o de la renta, sino sólo del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto— no es más que un *trabajador.* Por eso puede sentar la afirmación de que el trabajador, como cualquier caballo, tiene que ganar lo suficiente para poder trabajar. En vez de interesarse por él como hombre, cuando no trabaja, encomienda este punto de

16. El párrafo reproduce correctamente a Adam Smith («el economista nacional»); pero no por eso debe ser tenido como opinión general en la Economía política. Mientras que Smith atendía al *producto bruto* (la suma de producción y consumo, es decir aquello de que realmente dispone la población), lo único que interesaba a Ricardo era el *producto neto* (el margen de ganancia). Vid. supra (págs. 267-270) la crítica de Marx a Ricardo en este punto.

vista a los tribunales, los médicos, la religión, los cuadros estadísticos, la política y el alguacil.

Pero superemos el nivel de la Economía nacional y, en base a lo que llevamos expuesto casi con las palabras del economista nacional tratemos de contestar dos preguntas:

1.°) ¿Qué sentido tiene en el desarrollo de la Humanidad esta reducción de la mayor parte de la Humanidad al trabajo abstracto?

2.°) ¿En qué errores incurren los reformadores al por menor, que o tratan de mejorar la situación de la clase obrera *elevando* el salario o —como Proudhon— ven en la *igualdad* del salario la finalidad de la revolución social? [17]

La economía nacional no conoce otra forma de *trabajo* que la que se hace *por dinero.*

> /VIII/ «Puede afirmarse que, en conjunto, las ocupaciones que requieren aptitudes especiales o una formación bastante larga, se han convertido en las mejor remuneradas; mientras que el salario de la actividad mecánica y monótona, que cualquiera puede aprender rápida y fácilmente, relativamente ha bajado, como tenía que ocurrir, con el aumento de la competencia. Y precisamente *esta* clase de trabajo, tal y como éste se halla hoy organizado, es todavía con mucho la más corriente. O sea que, suponiendo que un trabajador de la primera categoría gane actualmente 7 veces más que hace 50 años, y uno de la segunda lo mismo que entonces, *la media* de ambos dará desde luego 4 veces más. Sólo que, si en un país la primera categoría de trabajo sólo comprende a 1.000 y la segunda 1.000.000 de hombres, 999.000 no se hallan mejor que hace 50 años; al contrario, se hallarán *peor*, si a la vez han subido los precios de los artículos de primera necesidad. <¡>Y todavía hay quien, a base de promedios tan superficiales, quiere hacerse ilusiones sobre la clase más numerosa de la población<!> [18] Aparte de esto la cuantía del *salario* no es más que un factor a la hora de evaluar los *ingresos del trabajador,* ya que para medirlos es esencial además tener en cuenta su *duración* garantizada; y de eso ciertamente no se puede hablar en la anarquía de la que llaman libre competencia con sus oscilaciones y estancamientos una y otra vez repetidos. Finalmente hay que comparar además el *tiempo* de trabajo habitual antes y

17. En su «Primera Memoria» sobre *¿Qué es la propiedad?* (1840) Proudhon había dedicado dos parágrafos del capítulo 3.° a la igualdad de los salarios: § 6 «Que en la sociedad todos los salarios son iguales», § 7 «Que la desigualdad de las facultades es la condición necesaria de la igualdad de las fortunas».

18. Para una crítica de los «promedios» vid. ya los comentarios a Mac Culloch, supra pág. 272.

actualmente. Ahora bien, en los últimos 25 años —exactamente desde que se empezaron a emplear máquinas que ahorraban trabajo—, la codicia de los empresarios lo //IX/ ha elevado a 12-16 horas para los obreros ingleses en la manufactura lanera. Y, dado que el derecho de los ricos a explotar sin cortapisas a los pobres sigue disfrutando de un reconocimiento universal, la prolongación <del tiempo de trabajo> en un país y un ramo de la industria tenía más o menos que extenderse a otras partes.» (<Wilhelm> *Schulz,* <«El> movimiento de la producción <»>, pág. 65.)[19]

«Pero incluso si realmente hubiese habido —que no es el caso— un aumento medio en los ingresos de *todas* las clases sociales, las diferencias y distancias en los ingresos podrían a su vez haber aumentado *relativamente,* destacándose así con más crudeza los contrastes entre ricos y pobres. En efecto, precisamente *porque* la producción total crece y en la misma medida, aumentan también las necesidades, antojos y exigencias, y por tanto la pobreza *relativa* puede aumentar también, aunque disminuya la *absoluta.* El samoyedo no es pobre en teniendo aceite de pescado y pescado rancio, porque en su aislada sociedad todos tienen las mismas necesidades. Pero en un ESTADO EN DESARROLLO, que en el curso de un decenio aumenta su renta per capita en un tercio por ejemplo, el trabajador, que sigue ganando lo mismo que hace 10 años, no ha mantenido su bienestar, sino que se ha empobrecido en un tercio.» (Ibid., págs. 65, 66.)

Pero para la economía política el trabajador es sólo bestia de carga, un ganado reducido a las necesidades corporales más estrictas.

«Para que un pueblo cultive su espíritu con más libertad, tiene que haber superado la esclavitud de sus necesidades corporales, la esclavitud de su cuerpo. Ante todo necesita *tiempo* para *poder* producir cultura y disfrutarla. Los progresos en la organización del trabajo dan ese tiempo.[20] Con las nuevas formas de energía y el perfecciona-

19. El subtítulo de esta obra, aparecida en 1843 (Zürich y Winterthür, pie de imprenta suizo como entonces tantos libros alemanes rebeldes) era: «Un tratado histórico-estadístico como fundamentación de una nueva ciencia del Estado y de la sociedad». Este objetivo de concebir Estado y sociedad con precisión científica en un horizonte histórico llega en Schulz a la inmediata cercanía del materialismo histórico. Su influjo sobre Marx en este punto debe ser muy tenido en cuenta junto con el de Engels. En los textos aquí extractados por Marx sobre la suerte actual de los trabajadores son otros dos aspectos de Schulz los que sobresalen: la crítica a los economistas, que se olvidan de los hombres, los verdaderos productores; y la de la Izquierda hegeliana de Berlín, que vive en un mundo de abstracciones.

20. Marx ha vuelto sobre esta idea en el tomo 3.° del *Capital* (MEW XXV, pág. 828).

miento de la maquinaria, un solo obrero de la industria lanera hace hoy a menudo lo que antes 100 o incluso 250-350 trabajadores. Semejantes <son las> consecuencias en todos los ramos de la producción, toda vez que las fuerzas externas de la naturaleza //X/ son obligadas cada vez más a tomar parte en el trabajo humano. Si el gasto de tiempo y energía humana que antes se requería para satisfacer una determinada cantidad de necesidades materiales, se ha reducido luego a la mitad, el margen para producir y disfrutar de la cultura se habrá ampliado a la vez en la misma proporción.»

«Sin embargo, los dados del azar ciego e injusto siguen decidiendo sobre el reparto del botín que arrebatamos de su misma guarida al viejo Cronos. En Francia se ha calculado que al nivel actual de producción bastaría con que todos los que son útiles para el trabajo cumpliesen una jornada media de 5 horas, para que quedaran satisfechos todos los intereses materiales de la sociedad ... No obstante el ahorro de tiempo que ha traído el desarrollo de la maquinaria para una gran parte de la gente, la duración del trabajo de esclavos en las fábricas no ha hecho más que aumentar.» (Ibid., págs. 67, 68.)

«La transición del trabajo manual polivalente <a la división social del trabajo> presupone su descomposición en sus operaciones simples. Pero entonces sólo *una parte* de las operaciones que se repiten monótonamente les serán confiadas desde un comienzo a las máquinas; la otra les corresponderá a los hombres. La naturaleza de las cosas, así como una experiencia unánime, muestran que una actividad tan continuadamente monótona es igualmente perniciosa para el espíritu y para el cuerpo. Así que esta *combinación* del maquinismo con la simple división del trabajo entre muchas manos tenía que mostrar además todas las desventajas de esta última. Las desventajas se muestran entre otras cosas en el aumento de la mortalidad entre los //XI/ obreros ... No se ha ... prestado atención a la gran diferencia que hay entre hombres trabajando *con* máquinas o *como* máquinas.» (Ibid., pág. 69.)

«Pero para el futuro de los pueblos las fuerzas ciegas de la naturaleza que impulsan las máquinas serán nuestros esclavos y siervos.» (Ibid., pág. 74.)

«Las hilaturas inglesas no emplean más que a 158.818 hombres y 196.818 mujeres. Por cada 100 obreros en la industria algodonera hay 103 obreras en el condado de Lancaster y en Escocia incluso 209. En la industria del lino en Leeds había 147 mujeres por cada 100 obreros masculinos, en Druden y en la costa oriental de Escocia incluso 280. En las sederías inglesas, muchas obreras; en la lana, que exige más fuerza, más hombres <...> También en la industria algodonera de Norteamérica trabajaban en 1833 no menos de 38.927 mujeres por 18.593 hombres. Los cambios en la organización del trabajo han aumentado las salidas profesionales de las mujeres ... su posi-

ción económica <se ha hecho> más independiente ... la posición social de ambos sexos se ha hecho más parecida.» (Ibid., págs. 71, 72.)

«En las hilaturas inglesas movidas por vapor y agua trabajaban el año 1835 20.558 niños entre 8 y 12 años, 35.867 entre 12 y 13, y por último 108.208 entre 13 y 18 años ... Es verdad que el perfeccionamiento sucesivo de la mecanización tiende a su//XII/primir paulatinamente este abuso, absorbiendo cada vez más todos los trabajos monótonos. Pero lo que se opone precisamente a la rapidez de este progreso es el hecho de que el capitalista se pueda apropiar con la máxima facilidad y baratura las fuerzas de las clases inferiores, incluida la infancia. Ellas son lo que utiliza y gasta *en vez de* los recursos mecánicos.» (Ibid., págs. 70, 71.)

«La llamada de Lord Brougham a los trabajadores: "¡Haceos capitalistas!"... Lo malo es que millones tengan que ganarse un malvivir a base de un trabajo agotador, ruinoso para la salud, mutilador para la moral y la inteligencia; hasta tienen que considerar como una suerte la desgracia de haber encontrado un trabajo *así.*» (Ibid., pág. 60.)

«Así que, para vivir, los no-propietarios tienen que ponerse directa o indirectamente *al servicio* de los propietarios, o sea bajo su dependencia.» <Antoine-Eugène> *Pecqueur* <«>Nueva teoría de economía soc<ial ... »>, pág. 409.[21]

«*Criados — paga*; *obreros — salarios*; *empleados — sueldo* o *emolumentos.*» (Ibid., págs. 409, 410.)

«Alquilar su trabajo», «prestar su trabajo a interés», «trabajar en vez de otro».

«Alquilar los materiales del trabajo», «prestar los materiales del trabajo a interés», «hacer trabajar a otro en vez propia.» (Ibid.) [22]

//XIII/ «Este régimen económico condena a los hombres a oficios tan abyectos, a una degradación tan desoladora y amarga, que en comparación con ella los salvajes disfrutan de un estado regio.» (Loc. cit., págs. 417, 418.) «La prostitución de la carne no-propietaria en todas las formas.» (Págs. 421 s.) Traperos.

Ch<arles> Loudon en su obra <«>Solución del problema de la población y de la subsistencia, <...»>, París 1842, cifra las prostitutas en Inglaterra entre 60.000 y 70.000; las mujeres de virtud dudosa son según él otras tantas. (Pág. 228.)

21. Marx cita aquí la obra principal de Pecqueur (1801-1887), una de las figuras más importantes del socialismo francés entre 1835 y 1850. Su ideal utópico era una «repúblico de Dios»; pero el orden nuevo vendría con «la socialización del suelo y de los instrumentos de producción».

22. Cfr. infra (págs. 330-331) la columna paralela «Beneficios» de la misma página XII del manuscrito, que explica estas enumeraciones.

«La vida media de estas infortunadas creaturas en el arroyo es de 6 a 7 años, desde que empiezan la carrera del vicio. De modo que, para mantener el número de 60 a 70.000 prostitutas, por lo menos 8 o 9.000 mujeres en el Reino Unido tienen que entregarse cada año a este infame oficio; o sea, unas 24 nuevas prostitutas por día, lo que da la media *de una* cada hora; y por consiguiente, suponiendo la misma proporción en todo el mundo, tiene que haber constantemente 1.500.000 de estas desgraciadas.» (Ibid., pág. 229.)

«La población de los miserables crece con su miseria <...> En el límite de la extrema miseria es donde los seres humanos se amontonan en mayor número para disputarse el derecho de sufrir. <...> En 1821 Irlanda tenía 6.801.827 habitantes. En 1831 eran ya 7.764.010, un 14 % de aumento en 10 años. En Leinster, la provincia más rica, la población sólo ha subido en un 8 %, mientras que en Connaught, la provincia más mísera, el aumento ha llegado al 21 %. (Extractos de las inspecciones <parlamentarias> de Irlanda, publicadas en Inglaterra. Viena 1840.)» <Antoine-Eugène> *Buret*, Sobre la miseria <de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia ...> Tomo 1, págs. <36,> 37.

La Economía nacional considera abstractamente el trabajo como una cosa. <«>El trabajo es una mercancía<»>; si su precio es alto, <es que> hay mucha demanda de esa mercancía; si es bajo, <es que> hay mucha oferta de ella; «como mercancía, el trabajo tiene que ser cada vez más barato»; a ello obliga de una parte la competencia entre capitalista y trabajador, de otra la competencia entre los trabajadores. <(Op. cit., pág. 42 s.)>

«<...> La población obrera, <como> vendedora de su <propio> trabajo, se halla reducida forzosamente a la parte mínima del producto ... ¿Qué es la teoría del trabajo como mercancía sino una teoría disimulada de la servidumbre?» (Loc. cit., pág. 43.) «¿Por qué, pues, no se ha visto en el trabajo más que un valor de cambio?» (Ibid., pág. 44.) Los grandes talleres compran preferentemente el trabajo de mujeres y niños, porque cuesta menos que el los hombres (loc. cit.). «El trabajador no se encuentra frente al que le emplea en posición de *vendedor libre*[23] ... el capitalista siempre es libre de emplear <o no> el trabajo, y el obrero siempre se ve obligado a venderlo. El valor del trabajo se destruye por completo, si no es vendido en cada instante. A diferencia de las verdaderas [mercancías], el trabajo no puede ser ni acumulado ni siquiera ahorrado.

23. La falsedad de la libertad en el proceso de producción la ha desarrollado Marx posteriormente en los *Grundrisse* (sobre todo [pág. 156;] OME 21, página 183).

//XIV/ El trabajo es vida, y, si la vida no se cambia cada día por alimento, padece y muere pronto. Por tanto, para que la vida del hombre sea una mercancía, hay que admitir la esclavitud.» (Loc. cit., págs. 49, 50.)

Por consiguiente, si el trabajo es una mercancía, se trata de una mercancía con las propiedades más infortunadas. Pero según los principios de la Economía política ni siquiera llega a eso, pues no <es> *el libre «resultado de un mercado libre»* <(loc. cit., pág. 50)>. El actual régimen económico «baja tanto el precio como la remuneración del trabajo; perfeccionando al obrero, degrada al hombre». (Loc. cit., págs. 52, 53.) «La industria se ha convertido en una guerra y el comercio en un juego de azar.» (Op. cit., pág. 62.)

«Las máquinas para trabajar el algodón (en Inglaterra) equivalen por sí solas a 84.000.000 de obreros.» <(Op. cit., pág. 193, nota.)>

La industria se hallaba hasta ahora en estado de guerra de conquista: «ha prodigado las vidas humanas de su ejército con tanta indiferencia como los grandes conquistadores. Su objetivo era apoderarse de la riqueza y no la felicidad de los hombres». (Buret, op. cit., pág. 20.) «Estos intereses» (o sea, económicos) «libremente abandonados a sí mismos ... tienen que entrar necesariamente en colisión; su único árbitro es la guerra y las decisiones de la guerra dan a unos la derrota y la muerte, a otros la victoria. ... En el conflicto de las fuerzas opuestas la ciencia busca el orden y el equilibrio: según ella la GUERRA PERMANENTE es el único medio de obtener la paz; esta guerra se llama competencia.» (Op. cit., pág. 23.)

Si quiere tener éxito, la guerra industrial exige grandes ejércitos, para poder concentrarlos en un punto y diezmarlos a fondo. En cuanto a los soldados de este ejército, no es la lealtad o el sentido del deber quien les hace soportar las penalidades exigidas de ellos, sino la dura alternativa del hambre. Por sus jefes no sienten ni fidelidad ni gratitud; ni a éstos les une con sus súbditos sentimiento ninguno de simpatía, tampoco les conocen como hombres, sino como meros instrumentos de producción, que les tienen que rendir tanto y costar tan poco como posible. Estas masas de trabajadores, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de tener siempre trabajo; la industria, que les ha convocado, sólo les da de vivir mientras necesita de ellos, y, en cuanto se puede desprender de ellos, les abandona a su suerte sin el menor reparo. Y los trabajadores <...> se ven obligados a ofrecer su persona y su fuerza al precio que se les quiera acordar. Cuanto más largo, penoso, asqueroso es el trabajo que se les da, tanto menos se les paga. Se puede ver a gente que, trabajando 16 horas por día con un esfuerzo constante, apenas alcanza a comprar el derecho de no morir. (Op. cit., págs. <68>, 69.)

//XV/ «Estamos convencidos ..., lo mismo que <...> los comisarios encargados de inspeccionar las condiciones de vida de los tejedores manuales, de que las grandes ciudades industriales perderían en poco tiempo su población de trabajadores, si no recibieran constantemente del campo circundante remesas incesantes de hombres sanos, de sangre nueva.» (Op. cit., pág. 362.) /XV//

Beneficios

1.º El capital.[24]

//I/ 1) ¿En qué se basa el *capital*, es decir la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno?

> «Incluso suponiendo que el capital no sea fruto del robo o el fraude, hace falta la cooperación de las leyes para consagrar la herencia.» (<Jean-Baptiste> *Say*, «Tratado de economía política». Tomo I, pág. 136, nota.)[25]

¿Cómo se convierte uno en propietario de fondos productivos? ¿Cómo se convierte uno en propietario de los productos de estos fondos?

Por el *derecho positivo*. (*Say*, tomo II, pág. 4.)

¿Qué es lo que se adquiere con el capital, por ejemplo al heredar una gran fortuna?

> «Heredar por ejemplo una gran fortuna no significa directamente adquirir poder político. La clase de poder que esta posesión da inmediata y directamente, es el *poder de comprar*, es un derecho de disponer sobre todo trabajo de otros o sobre todo producto de este tra-

24. En las lecturas que Marx comenta aquí el capital es ante todo una cosa («stock»); ciertamente los comentarios de Marx lo entienden ya como «relación social», aunque algo indecisamente y sin rigor. Criticando a Ricardo años después, las *Teorías sobre la plusvalía* (MEW XXVI, 2, pág. 403) dicen: «Ricardo habría debido hablar no de *trabajo* sino de *fuerza* de trabajo. Pero entonces también el *capital* habría mostrado que <no> es <sino> las condiciones materiales del trabajo enfrentadas al trabajador como poder autonomizado. Y el capital se habría mostrado en seguida como una *relación social precisa*».

25. Cfr. supra, nota 3, pág. 259. Como Say es en realidad una reelaboración de Smith, Adam Smith vuelve a ser la referencia dominante en las primeras páginas de esta 2.ª columna, «Beneficios», como antes en la 1.ª sobre el «salario».

bajo que se encuentre entonces en el mercado.» (*Smith*, tomo I, página 61.)

Por tanto el capital es el *poder de mandar* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no por sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto *propietario* del capital. Su poder es el irresistible poder *de compra* de su capital.

Más adelante veremos, por una parte, cómo gobierna el capitalista sobre el trabajo por medio del capital, y, por otra, que el poder del capital gobierna al mismo capitalista.

¿Qué es el capital?

«Una cierta cantidad de TRABAJO AMASADO y puesto aparte.» (*Smith*, tomo II, pág. 312.)

Capital es *trabajo almacenado.*

2) *Fondos* o stock es una acumulación de productos de la tierra y de trabajo manufacturado. El stock se llama *capital*, sólo cuando le reporta a su propietario un ingreso o ganancia. (*Smith*, tomo II, pág. 191.)

2.º *Los beneficios.*

Los *beneficios* o *ganancia del capital* son algo totalmente distinto del *salario,* como lo muestran dos hechos: Por de pronto los beneficios se rigen totalmente por el valor del capital empleado, aunque el trabajo de control y dirección sea el mismo en diversos capitales. Además en las grandes fábricas todo este trabajo lo lleva un gerente, cuyo sueldo //II/ no guarda proporción con el capital cuyo funcionamiento vigila. Aunque aquí el trabajo del propietario se reduce a casi nada, sin embargo, reclama beneficios proporcionados a su capital. (*Smith*, tomo I, págs. 97-99.)

¿Por qué reclama el capitalista esta proporción entre beneficios y capital?

No le INTERESARÍA emplear obreros, si de la venta de su producto no esperase más de lo necesario para reponer los fondos adelantados en salario, ni le *interesaría* más invertir una suma grande que una pequeña, si sus beneficios no fuesen proporcionales a los fondos invertidos. (Tomo I, págs. 96, 97.)

O sea que el capitalista gana 1.°) con los salarios, 2.°) con las materias primas adelantadas.

¿Qué proporción guardan los beneficios con el capital?

> Si ya es difícil determinar la tasa media del salario corriente en un determinado tiempo y lugar, <...> todavía más difícil lo es con los beneficios del capital. <...> Cambios en el precio de las mercancías con las que comercia el capital, suerte o desgracia de sus rivales y clientes, otros mil imprevistos a que se hallan expuestas las mercancías tanto durante el transporte como en los almacenes, alteran los beneficios a diario, casi cada hora. (*Smith*, tomo I, págs. 179, 180.) Pero, por imposible que sea determinarlos con precisión <...>, el TIPO DE INTERÉS puede dar una idea de ellos. Cuando se puede ganar mucho con el dinero, se da mucho por poder servirse de él; cuando poco, poco. (*Smith*, tomo I, pág. 181.) La proporción que <...> ha de guardar el tipo normal de interés con la tasa de beneficios netos varía necesariamente con las fluctuaciones de los beneficios. El doble del interés comporta en Gran Bretaña lo que los comerciantes llaman *un beneficio honrado, moderado, razonable,* todas expresiones que <...> no quieren decir más que el *beneficio habitual y acostumbrado*. (*Smith,* tomo I, pág. 198.)

¿Cuál es la tasa *mínima* de beneficios? ¿Cuál es la *máxima*?

> La TASA MÍNIMA del beneficio habitual de los capitales debe ser siempre ALGO MÁS que lo preciso para compensar las pérdidas imprevistas, a las que siempre se halla expuesto el empleo del capital. Este excedente es propiamente la ganancia o beneficio neto. Lo mismo vale del nivel mínimo del tipo de interés. (*Smith*, tomo I, pág. 196.)
>
> //III/ La TASA MÁXIMA a que pueden ascender los beneficios normales es la que *se apropia toda la renta* en la mayoría de las mercancías <incorporadas en su producto> y reduce el salario en la mercancía vendida al *precio mínimo*, a la mera subsistencia del trabajador durante el trabajo. El trabajador siempre tiene que ser alimentado de una u otra forma, mientras está trabajando; la renta puede ser eliminada por completo. Ejemplo: en Bengala, la gente de la Compañía de Indias Orientales. (*Smith,* tomo I, págs. <197>, 198.)

En este caso al capitalista le es lícito *aprovecharse* de todas las ventajas de una competencia reducida; pero además dispone de recursos para mantener honradamente el precio de venta por encima del precio natural.

PRIMERO, el SECRETO COMERCIAL, cuando el mercado se halla muy lejos de sus proveedores. Manteniendo en secreto los cambios de precio, su alza por encima del nivel natural, se logra que otros capitalistas no pongan también su capital en este sector.

SEGUNDO, el SECRETO DE FABRICACIÓN, cuando el capitalista, gracias a sus menores gastos de producción ofrece sus mercancías al mismo precio, o incluso menor, que sus competidores, y obtiene más beneficios. (*El engaño por secreto ¿no es inmoral?* Los *negocios en la* bolsa.) +

ADEMÁS: cuando la producción se halla vinculada a una determinada localidad (por ejemplo en el caso de un vino especial) y la DEMANDA EFECTIVA nunca puede ser satisfecha.+

POR ÚLTIMO: los MONOPOLIOS individuales y de compañías. El precio monopolista es tan alto como posible. (*Smith,* tomo I, páginas 120-124.)

Otras causas fortuitas que pueden elevar los beneficios del capital:

La *adquisición de nuevos territorios* o de nuevos ramos comerciales aumenta con frecuencia, incluso en un país rico, los beneficios de los capitales, sustrayendo a los ramos establecidos una parte de los capitales; con ello disminuye la competencia, el mercado necesariamente es abastecido con menos mercancías, cuyos precios por tanto suben; y los que comercian en estos ramos pueden pagar mayores intereses por los préstamos. (*Smith,* tomo I, pág. 190.)

Cuanto más elaborada, más manufacturada es una mercancía, tanto mayor es la parte del precio que se reparte entre salario y beneficio en comparación con la que se va en renta. Cuanto mayor se hace la parte del trabajo manual en esta mercancía, no sólo crecen los beneficios, sino que cada nuevo beneficio es mayor que el anterior, porque el capital del que //IV/ brota se hace por necesidad cada vez mayor. El capital que pone en movimiento los tejedores es necesariamente mayor que el que mueve los hiladores, pues no sólo repone este último capital con sus correspondientes beneficios, sino que además paga los salarios de los tejedores; y los beneficios siempre tienen que hallarse en *alguna proporción* con el capital. (Tomo I, *102, 103.*)

Por tanto, la parte creciente que toma el trabajo humano, comparada con el producto natural e <incluso> su forma elaborada, no incrementa el salario, sino el número de los capitales beneficiados de una parte y de otra la proporción de cada capital con respecto al anterior.

Para más adelante, el beneficio que extrae el capitalista de la división del trabajo.

El capitalista gana doblemente: primero con la división del trabajo; segundo, en todo caso con el progreso que realiza el trabajo humano sobre el producto natural. Cuanto mayor es la parte del hombre en una mercancía, tanto mayor la ganancia del capital muerto.

> En una y la misma sociedad la tasa media de los beneficios es mucho más uniforme que el salario de las diversas clases de trabajo (tomo I, pág. 228). En las diversas inversiones del capital la tasa normal de los beneficios varía según la mayor o menor certeza con que se recobrará el capital. «La tasa de beneficios sube con el riesgo, aunque no en la misma proporción.» (Ibid., <págs. 226, 227>.)

Es evidente que los beneficios suben también con la asequibilidad o abaratamiento de los medios de circulación (por ejemplo, papel moneda).

3.º La dominación del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista.

> La única razón que puede mover al dueño de un capital a ponerlo en la agricultura o en la manufactura o en un ramo concreto del comercio, sea al por mayor o al por menor, es el punto de vista de su propio beneficio. Lo que nunca se le ocurrirá es calcular cuánto TRABAJO PRODUCTIVO pone en movimiento cada una de estas posibles inversiones //V/ o en cuánto acrecientan el valor del producto anual del suelo y del trabajo de su país. (*Smith*, tomo II, págs. 400, 401.)
>
> Para el capitalista la inversión más útil del capital es la que, a igual seguridad, le produce más beneficios. Esta inversión no es siempre la más útil para la sociedad; la más útil es la que trata de sacar provecho de las fuerzas productivas de la naturaleza. (*Say*, tomo II, pág. 131.)
>
> Las operaciones más importantes del trabajo se hallan reguladas y dirigidas por los planes y especulaciones de los que ponen los capitales. Y el fin que se proponen todos estos planes y operaciones es los BENEFICIOS. Ahora bien, la tasa de beneficios no aumenta como la renta y el salario con el bienestar de la sociedad ni baja como ellos con su decadencia. Al contrario, su porcentaje es por naturaleza bajo en los países ricos y alto en los países pobres; y en ningún sitio es tan alto como en los países que se precipitan fulminantemente a su ruina. Por tanto el interés de esta clase no se halla tan vinculado con el interés general de la sociedad como el de las otras dos. ... El interés particular de los que practican un ramo cualquiera del comercio o la manufactura siempre es de algún modo distinto del del público y

a menudo hasta contrario. El interés del comerciante es siempre ampliar el mercado y limitar la competencia entre los vendedores. ... Los intereses de esta clase de gente no coincidirán nunca exactamente con el interés de la sociedad, sino que irán en general a engañar y defraudar al público. (*Smith*, tomo II, págs. 163-165.)

4.º La acumulación de capitales y la competencia entre los capitalistas.

La PROLIFERACIÓN DE CAPITALES, a la vez que eleva el salario, tiende a rebajar los beneficios por la COMPETENCIA entre los capitalistas. (*Smith*, tomo I, pág. 179.)

«Si, por ejemplo, el capital que requieren los ultramarinos de una ciudad se halla repartido entre dos tiendas, la competencia hará que cada uno de ellos venda más barato que si el capital estuviese en manos de uno solo. Y de //VI/ hallarse repartido entre veinte, la competencia será precisamente tanto más activa y tanto menor la posibilidad de un entendimiento entre ellos para subir el precio de sus géneros.» (*Smith*, tomo II, págs. 372, 373.)

Según sabemos, los precios monopolistas son tan altos como posible, ya que, incluso desde el punto de vista de una economía nacional vulgar, el interés de los capitalistas es enemigo de la sociedad y el incremento de los beneficios afecta al proceso de la mercancía como si fuese a interés compuesto (*Smith*, tomo I, págs. 199-201). Por eso, según la economía nacional, la *competencia* es el único recurso contra los capitalistas que eleva tan benéficamente el salario como abarata las mercancías en favor de los consumidores.

Pero la competencia sólo es posible si los capitales proliferan, y esto en muchas manos. La formación de muchos capitales sólo es posible con un proceso de acumulación en los más variados terrenos —el capital no tiene otra forma de producirse que por acumulación—, que a su vez se convierte necesariamente en acumulación especializada. La competencia entre los capitales aumenta su acumulación. Una vez que se les deja seguir su curso natural, la consecuencia ineludible es la acumulación, que bajo el dominio de la propiedad privada es *concentración* del capital en pocas manos; y la competencia es quien se encarga realmente de dejar libre curso a esta cualidad natural del capital.

Como hemos oído, el beneficio del capital va en proporción a su volumen. Prescindiendo por ahora totalmente de la competencia intencionada, un capital grande se acumula así proporcionalmente a su volumen con más rapidez que un capital pequeño. /VI//

//VIII/ O sea que, incluso prescindiendo por completo de la competencia, la acumulación del gran capital es mucho más rápida que la del pequeño capital. Pero sigamos adelante.

Con la proliferación de capitales la competencia hace disminuir sus beneficios. El primer afectado es por lo tanto el pequeño capitalista.

Otra cosa: tanto el crecimiento como la proliferación de los capitales supone un país en desarrollo.

> «Cuando un país se encuentra a un nivel de riqueza muy elevado, la tasa corriente de beneficios es tan pequeña, que el tipo de interés que permiten pagar esos beneficios es demasiado bajo como para que alguien pueda vivir de rentas, a no ser los más ricos. O sea que todos los que poseen una fortuna media tienen que tomar en sus manos su capital, dedicándose a los negocios o interesándose por algún ramo del comercio.» (*Smith*, tomo I, págs. [196,] 197.) *5

Para la Economía nacional no hay otra situación mejor.

> «La proporción entre la suma de los capitales y de las rentas es quien regula siempre la proporción entre industria y ociosidad. Donde predominan los capitales, domina la industria; donde las rentas, el ocio.» (*Smith*, tomo II, pág. 235.)

¿Qué pasa con la inversión del capital en esa competencia intensificada?

> «Al aumentar los capitales tiene que ir creciendo el volumen de fondos para prestar a interés; <...> esto hace bajar el tipo de interés, 1.º) porque todos los artículos bajan de precio, cuando aumenta su cantidad, 2.º) porque EL AUMENTO DE CAPITALES EN UN PAÍS HACE MÁS DIFÍCIL invertir nuevo capital rentablemente. Entre los diversos capitales se origina una competencia en la que el dueño de un capital hará lo imposible por apoderarse del negocio en poder de otro capital. Pero lo que casi nunca podrá esperar es desplazar a este capital de su puesto, sin hacer mayores ofertas. Para estar en condiciones de vender, no sólo hay que vender más barato, sino muchas veces comprar más caro. Cuanto más fondos se destinan a mantener el trabajo productivo, tanto más aumenta la demanda de trabajo. A los trabajadores les es fácil encontrar trabajo, //IX/ mientras que los capitalistas tienen dificultad en encontrar trabajadores. La competencia entre los capitalistas hace subir el salario y bajar los beneficios.» (*Smith*, tomo II, págs. 358, 359.)

*5. Cuanto menos capitales se colocan a interés y más en la manufactura y el comercio, tanto más fuerte se hace la competencia entre los capitalistas.

De este modo el pequeño capitalista tiene que elegir entre: 1.º) comerse su capital al no poder seguir viviendo de rentas, o sea dejar de ser capitalista; o 2.º) montar por su cuenta un negocio, vender su género más barato y comprarlo más caro que los capitalistas más ricos, y pagar mejores salarios; o sea arruinarse, pues, dada la fuerte competencia, el precio de mercado es muy bajo. Por el contrario, si el gran capitalista quiere desplazar al menor, disfruta de las mismas ventajas que tiene como capitalista frente al trabajador. El mayor volumen de su capital le compensa de la reducción de sus beneficios e incluso puede aguantar pérdidas momentáneas hasta que, arruinado el capitalista menor, se vea libre de su competencia. De este modo se apropia las ganancias del pequeño capitalista.

Además el gran capitalista compra siempre más barato que el pequeño, porque compra en mayores cantidades. O sea, que puede vender más barato sin por eso perder.

Pero, si el descenso del tipo de interés convierte a los capitalistas medios de rentistas en hombres de negocios, por otra parte ese aumento de capitales activos hace que bajen los beneficios, lo que <, a su vez,> hace bajar el tipo de interés.

> «Cuando disminuye el beneficio que se puede sacar del uso de un capital, disminuye necesariamente el precio que se puede pagar por tal uso.» (*Smith*, tomo II, pág. 359.)
>
> «Cuanto más aumentan la riqueza, la industria, la población, tanto más baja el tipo de interés, o sea los beneficios de los capitalistas. Pero el número de éstos, pese a la disminución de los beneficios, no sólo sigue aumentando, sino cada vez con mayor rapidez. <...> El gran capital, aunque gane poco, en general crece mucho más rápido que un capital pequeño que gane mucho. Dinero hace dinero, dice el refrán.» (Tomo I, pág. 189.)

O sea que, cuando a este gran capital se le enfrentan ya capitales realmente pequeños con un margen estrecho de ganancias, como ocurre en la situación supuesta de fuerte competencia, entonces los aplasta por completo.

La consecuencia necesaria de una tal competencia es entonces el empeoramiento general de los géneros, la adulteración, la simulación de productos, el envenenamiento general, como se puede ver en las grandes ciudades.

//X/ Otro factor importante en la competencia entre los capitales grandes y los pequeños es la proporción entre *capital fijo* y *capital circulante.*

«*Capital circulante* es todo capital empleado en producir víveres, en la manufactura o el comercio. Este capital así empleado no le proporciona a su propietario ingresos ni beneficios, mientras se halle en su poder o conserve la misma forma. <...> Continuamente sale de sus manos en una forma para volver bajo otra, y sólo gracias a esta circulación o sucesiva transformación e intercambio reporta beneficios. El *capital fijo* es el empleado en la mejora de las tierras, la adquisición de máquinas, herramientas y cosas por el estilo.» (*Smith,* <tomo II,> págs. 197, 198.)[26]

«Todo ahorro en los gastos del capital fijo es un incremento de los beneficios. El capital total de cada empresario se divide necesariamente en capital fijo y capital circulante. Una vez supuesto el volumen total, una de las partes será tanto menor, cuanto mayor sea la otra. El capital circulante es quien le suministra al empresario los materiales y salarios y pone en marcha la industria. Es decir, que todo ahorro de capital fijo que no disminuya la fuerza productiva del trabajo, aumenta el fondo disponible.» (*Smith*, tomo II, pág. 226.)

Ya se ve de salida que la proporción entre capital fijo y capital circulante es mucho más favorable para el gran capitalista que para el pequeño. Un banquero muy fuerte apenas necesita más capital fijo que uno muy pequeño; su capital fijo se reduce a la oficina. Los instrumentos de trabajo de un latifundista no aumentan en proporción con la extensión de su finca. También el mayor crédito de que goza el gran capitalista frente al pequeño significa un ahorro proporcional de capital fijo, es decir, del dinero que debe tener siempre a mano. Por último está claro que, en cuanto el trabajo industrial alcanza un nivel alto, en el que casi todo el trabajo manual se ha convertido en trabajo industrial, al pequeño capitalista no le alcanza su capital entero para tener siquiera el necesario capital fijo. Ya se sabe que el cultivo en gran escala sólo requiere de ordinario un reducido número de brazos.

La acumulación de todo gran capital va acompañada de una concentración y simplificación del capital fijo mayor que en los capitalistas

26. Este pasaje del libro II, cap. 1.º de *La riqueza de las naciones* ha sido comentado amplia y críticamente en el capítulo 10 del 2.º tomo del *Capital.* Marx ha insistido ahí contra Smith en que capital circulante y fijo se refieren al capital *dentro* de la producción y no en el ámbito del intercambio. La diferencia entre ambos factores se debe a la forma distinta con que pasan su valor al producto; el capital fijo sólo gota a gota, el circulante de inmediato. De todos modos aún en los *Grundrisse* Marx no se había separado del todo de la concepción de Smith (comparar MEW XXIV, págs. 207, 214 con [*Grundrisse,* págs. 611, 613-614] OME 22, págs. 110, 112).

menores. El gran capitalista se //XI/ organiza de algún modo sus instrumentos de trabajo.

«Del mismo modo en el terreno de la industria y en cada manufactura y cada fábrica se coordinan ampliamente bajo un fin *común* de producción una gran riqueza de medios materiales con facultades intelectuales y conocimientos técnicos tan numerosos como variados. ... Allí donde la legislación mantiene la propiedad latifundista, el excedente de una población en crecimiento se vuelca en la industria y así es en las fábricas, como ocurre en Gran Bretaña, donde se agolpa la mayor parte de los proletarios. En cambio, donde la legislación permite la constante partición del suelo, como en Francia, crece el número de endeudados minifundistas, a los que la parcelación progresiva arroja a la clase de los menesterosos y descontentos. Por último, una vez que esta parcelación y este endeudamiento han llegado a un grado superior, el latifundio vuelve a devorar el minifundio, lo mismo que la gran industria aniquila a la pequeña; y, al reconstituirse el latifundio, la masa de trabajadores sin recursos que en rigor sea superflua para el cultivo de la tierra, vuelve a ser empujada hacia la industria.» (*Schulz*, Movimiento de la producción, págs. [58,] 59.)

«Las mercancías de un tipo determinado se transforman, cuando cambia el tipo de producción, sobre todo con la mecanización. Tan sólo la eliminación de la fuerza manual ha hecho posible hilar de una libra de algodón, que vale 3 chelines y 8 peniques, 350 madejas con una longitud de 167 millas inglesas (36 alemanas) y un valor comercial de 25 guineas.» (Op. cit., pág. 62.)

«En 45 años los precios de los tejidos de algodón en Inglaterra han bajado por término medio 11/12, y según los cálculos de Marshall un producto industrial que costara todavía en 1814 16 chelines, costaría ahora 1 chelín y 10 peniques. El abaratamiento de los productos industriales aumenta tanto el consumo interior como el mercado extranjero, y a esto se debe el que desde la introducción de las máquinas, el número de trabajadores del algodón en Gran Bretaña no sólo no haya disminuido, sino que ha pasado de 40.000 a 1.500.000. //XII/ En cuanto a los beneficios de los empresarios industriales y de los trabajadores, la creciente competencia entre los fabricantes ha reducido forzosamente sus ganancias <por pieza> en proporción inversa a la cantidad de éstas. Entre 1820 y 1833 el beneficio bruto del fabricante de estampados en Manchester ha descendido de 4 chelines, 1 1/3 peniques a 1 chelín, 9 peniques por pieza. Tanto mayor se ha hecho la escala de producción para compensar esta pérdida. Pero la consecuencia es ahora que hay sectores de la industria con superproducción parcial; y así son frecuentes las bancarrotas, con lo cual se crea *dentro* de la clase de los capitalistas y patronos una

insegura oscilación y fluctuación de la propiedad, que arroja a una parte de los arruinados económicamente al proletariado; muchas veces ocurre que de repente el trabajo tiene que ser interrumpido o acortado. Y es la clase de los asalariados quien siempre tiene que sufrir amargamente las consecuencias.» (Ibid., pág. 63.)

«Alquilar su trabajo es comenzar a ser esclavo; alquilar los materiales del trabajo es constituirse en hombre libre. ... El trabajo es el hombre, la materia por el contrario no tiene nada de humano.» (*Pecqueur,* <«Nueva> teoría <de economía> social <y política»>, etc., págs. 411, 412.)

«El elemento materia, totalmente incapaz de crear riqueza sin el otro elemento *trabajo,* se les convierte por arte de magia en fecundo <a los empresarios>, como si ellos hubiesen hecho con sus manos este elemento indispensable.» (Ibidem.) «Suponiendo que el trabajo de un obrero dé día tras día una media de 400 francos por año y que esta cantidad le baste a un adulto para vivir a nivel elemental, quien tenga 2.000 francos de renta, de arrendamiento, de alquiler, etc. forzará indirectamente a 5 hombres a trabajar para él; 100.000 francos de renta representan el trabajo de 250 hombres y 1.000.000 el trabajo de 2.500 individuos.» (O sea que 300.000.000 —<lo que tiene el rey de Francia> Luis-Felipe— <son> el trabajo de 750.000 trabajadores.) (Ibid., págs. 412, 413.)

«Los propietarios tienen por ley humana el derecho de uso y abuso, es decir de hacer lo que quieran con todo material de trabajo ... ninguna ley les obliga en lo más mínimo a dar trabajo a los que carecen de propiedad, ni siempre ni cuando éstos lo necesitan. Tampoco les obliga a pagarles siempre un salario suficiente, etc.» (Ibid., pág. 413.) «Plena libertad en cuanto a la naturaleza, la cantidad, la calidad, la conveniencia de la producción, al uso y consumo de las riquezas, al empleo de los materiales de trabajo. Todos son libres de intercambiar lo suyo como les parezca, sin más consideraciones que su propio interés individual.» (Ibid., pág. 413.)

«La competencia no es otra cosa que el libre intercambio, el cual a su vez es la consecuencia lógica y directa del derecho individual de usar y abusar de todo instrumento de producción. Estos tres factores económicos, que hacen uno solo —el derecho de uso y abuso, la libertad del intercambio y la competencia y discreción— traen las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que le parece, como le parece, cuando le parece y donde le parece; produce bien o produce mal, demasiado o demasiado poco, demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado caro o demasiado barato; nadie sabe si venderá, a quién venderá, cómo venderá, cuándo venderá, dónde venderá; y lo mismo pasa con las compras. //XIII/ El fabricante se halla a ciegas sobre las necesidades y recursos, la demanda y la oferta. Vende cuando quiere, cuando puede, donde quiere, a quien quiere, al precio que quiere.

Y lo mismo le pasa al comprar. En todo, siempre juguete del azar, esclavo de la ley del más fuerte, del menos apurado, del más rico. ... Mientras que aquí hay escasez de un producto, allí sobra y se derrocha. Mientras que un fabricante vende mucho o muy caro, con beneficios enormes, otro no vende nada o pierde con sus precios. ... Ni la oferta sabe nada de la demanda, ni la demanda de la oferta. Uno produce confiando en un gusto, en una moda que se manifiesta en el público de los consumidores; pero cuando la mercancía se halla a punto de ser entregada, el gusto ha cambiado y se concentra en otro producto distinto. ... Las consecuencias infalibles son la permanencia y generalización de las bancarrotas, los falsos cálculos, las ruinas súbitas y las fortunas improvisadas, las crisis comerciales, el paro, la saturación y la escasez periódicas, la inestabilidad y el deterioro de los salarios y beneficios; en el escenario de una competencia encarnizada riquezas enormes se pierden o son derrochadas lo mismo que el tiempo y el esfuerzo.» (Loc. cit., págs. 414-416.)

<Como dice> *Ricardo* en su libro[27] <sobre la> renta de un país, las naciones no son más que factorías, el hombre una máquina de consumir y producir, la vida humana un capital, las leyes económicas rigen ciegamente el mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, el producto todo. El capítulo 26 de la traducción francesa dice:

«A cualquiera que obtenga 2.000 francos anuales de beneficios sobre un capital de 20.000 francos, le dará lo mismo emplear con su capital a cien hombres o a mil. ... ¿No ocurre lo mismo con el interés real de una nación? Mientras sus ingresos netos y reales, sus rentas y sus beneficios sean los mismos, ¿qué más le da tener 10 o 12 millones de habitantes? <(Tomo II, págs. 194, 195.)> Como dice Sismondi (<"Nuevos principios de economía política ...",> tomo II, pág. 331)[28] sólo falta ya desear que el rey se quede solo en la isla,

27. *Principios de economía política y tributaria.* Esta cita de Ricardo, como a continuación la de Sismondi, está tomada de Buret, otra lectura de 1844 (cfr. supra, pág. 253). Las cifras intercaladas en el texto corresponden a las ediciones de Ricardo y Sismondi. Este mismo pasaje de Ricardo había sido comentado ya ampliamente por Marx (supra, pág. 268).

28. Jean Charles-L. Simonde de Sismondi, polígrafo ginebrino, fue partidario primero de Smith; pero la miseria del proletariado le hizo volverse contra el libre cambio, oponiéndose sobre todo a Say. Aunque fundamentalmente su crítica se movió en el plano de la distribución y sus vagas soluciones en el del dirigismo estatal, él formuló la idea de la progresiva concentración del capital y de la depauperación del proletariado (Keynes ha repetido en cierto modo su explicación). El *Manifiesto Comunista* le cita como cabeza del socialismo pequeño-burgués. *El Capital* le cita con frecuencia.

dándole constantemente a una manivela para que se haga por robots todo el trabajo de Inglaterra.»

«El patrono compra el trabajo del obrero a un precio tan bajo, que apenas basta para las necesidades más apremiantes; pero no es responsable ni de la insuficiencia de los salarios ni de la excesiva duración del trabajo, sino que se halla bajo la ley que él mismo impone ... no es tanto de los hombres de donde nace la miseria sino de la fuerza de las cosas.» (<*Buret,*> op. cit., pág. 82.)

«En muchas partes de Inglaterra sus habitantes carecen de capital para cultivar plenamente la tierra. Gran parte de la lana del sur de Escocia tiene que hacer un largo viaje por malos caminos para ser trabajada en el condado de York, porque en su lugar de origen no hay capital para montar manufacturas. En muchas pequeñas ciudades fabriles de Inglaterra falta capital para transportar sus productos industriales a mercados alejados, pero con demanda y consumidores. Los comerciantes //XIV/ no son allí más que agentes de comerciantes más ricos, asentados en las grandes ciudades comerciales.» (*Smith*, tomo II, pág. 338.) «El único medio de aumentar el valor del producto anual de la tierra y del trabajo es aumentar o el NÚMERO DE OBREROS PRODUCTIVOS o la PRODUCTIVIDAD DE LOS OBREROS ya empleados. ... En ambos casos hay que ampliar siempre el capital.» (*Smith*, tomo II, pág. 338.)

«Como es natural, la ACUMULACIÓN de capital precede a la división del trabajo; y por tanto el trabajo no puede irse especializando más que a medida que se va acumulando capital. Cuanto más se especializa el trabajo, tanto mayor se hace la cantidad de material elaborado por un número fijo de personas; y, como la tarea de cada obrero se va simplificando progresivamente, una avalancha de nuevas máquinas viene a facilitar y abreviar estas tareas. O sea que, para ocupar regularmente un número constante de obreros en medio de una progresiva división del trabajo, hay que almacenar de antemano una provisión igual de alimentos y otra de materiales y herramientas mucho mayor que antes, cuando todo estaba más atrasado. El número de trabajadores aumenta en cada ramo con la división del trabajo; o más bien es ese aumento numérico el que hace posible una tal clasificación y subdivisión.» (*Smith*, tomo II, <págs.> 193, 194.)

«Lo mismo que el trabajo precisa de capital ya acumulado para poder lograr este enorme progreso de las fuerzas productivas, la acumulación de capital a su vez produce espontáneamente ese progreso. Y es que el capitalista quiere producir con su capital un volumen de géneros tan grande como sea posible; por tanto trata de repartir el trabajo entre sus obreros de la forma más eficaz posible y de equiparles con las mejores máquinas que pueda <...>. Sus medios para lograr éxito en ambos puntos //XV/ se hallan en proporción al volumen de su capital y al número de gente que éste pueda emplear. De

modo que el CRECIMIENTO DEL CAPITAL que mueve la industria de un país, no sólo acrecienta el volumen de ésta, sino que, como consecuencia del incremento del capital, el volumen producido ya por la misma industria es mucho mayor.» (*Smith*, tomo II, págs. 194, 195.)

O sea, *superproducción.*

«Las fuerzas productivas ... de la industria y el comercio se combinan más ampliamente al unirse en empresas a mayor escala fuerzas humanas y naturales mayores y más diversificadas. Aquí y allá <...> se unen ya más estrechamente los principales sectores productivos. Por ejemplo, grandes fabricantes tratarán a la vez de adquirir grandes terrenos, para no tener que comprar de tercera mano por lo menos una parte de las materias primas que necesitan; o unirán el comercio a la industria, no sólo para distribuir los propios productos, sino también para comprar otros distintos y venderlos a sus trabajadores. En Inglaterra, donde algunos fabricantes dirigen de 10.000 a 12.000 trabajadores ... ya son normales estas combinaciones de diversos sectores productivos bajo *una* inteligencia rectora, como pequeños estados o provincias dentro del Estado. Un ejemplo: los dueños de las minas de BIRMINGHAM se han hecho recientemente con *todo* el proceso metalúrgico, que antes se halla distribuido entre varios empresarios y propietarios. Vid. <A. v. *Treskow,*> "El distrito minero <entre> Birmingham y Wolverhampton ...">. Deutsche Viertelj<ahrs-Schrift. Tomo I> (1838) <, n.ª> 3 <, págs. 37 y siguientes>. Por último en las grandes sociedades anónimas, que se han hecho tan numerosas, se ve amplias combinaciones de los recursos monetarios de *muchos* socios con los conocimientos científicos y técnicos de otros, que dirigen el trabajo. De este modo los capitalistas pueden diversificar el empleo de sus ahorros, simultaneando incluso la agricultura, la industria y el comercio. El círculo de sus intereses se hace así más amplio //XVI/ y los conflictos entre los intereses de la agricultura, la industria y el comercio se atenúan y reabsorben. Pero también esta mayor facilidad en emplear útilmente el capital de las formas más diversas, aumenta necesariamente el conflicto entre las clases pudientes y las desheredadas.» (*Schulz*, loc. cit., págs. 40, 41.)

Los caseros extraen enormes ganancias de la miseria. Cuanto mayor es la miseria industrial, tanto más alta la renta de las casas.

Lo mismo <vale de> las tasas sobre los vicios de los proletarios arruinados (prostitución, alcoholismo, prestamistas).

La acumulación de los capitales aumenta y su competencia disminuye, cuando capital y suelo se hallan en una mano o cuando el capital es tan grande, que puede combinar varios sectores productivos.

Indiferencia por los hombres. Los 20 números de lotería de Adam Smith.[29]

Ingreso neto y bruto según Say.[30] /XVI//

RENTA [31]

//I/ *La propiedad del suelo* deriva originariamente su *derecho* del robo (Say, tomo I, pág. 136, nota). A los propietarios del suelo, como a todo el mundo, les gusta recoger donde no han sembrado y exigen una renta hasta por el producto natural de la tierra. (*Smith*, tomo I, pág. 99.)

«Cabría imaginarse que la renta no es sino la ganancia <...> por el capital que ha empleado el propietario en mejorar el suelo ... En parte a veces puede ser así ..., pero el propietario exige una renta 1.º) también por tierra sin mejorar, y lo que se puede considerar como interés o beneficios por las mejoras, de ordinario viene ya sobre esta renta primitiva; 2.º) además las mejoras no las ha hecho siempre el dinero del propietario sino a veces el de su arrendatario; sin embargo, cuando se trate de renovar el contrato, el propietario subirá de ordinario la renta, como si hubiese pagado él mismo esas mejoras; 3.º) a veces se pide renta incluso por lo que nadie podría mejorar en lo más mínimo.» (*Smith*, tomo I, págs. 300, 301.)

29. *La riqueza de las naciones,* libro I, cap. 10, parte 1.ª: «En una lotería perfectamente equitativa, los que aciertan deberían ganar todo lo que pierden los que no han acertado. En una profesión en la que por cada uno que tiene éxito fracasan veinte, ese uno debe ganar todo lo que habrían ganado los veinte que no han tenido suerte».

30. *Tratado de economía política,* libro II, cap. 5: «Ya se ve que la palabra *producto neto* sólo se le puede aplicar a lo que gana un empresario particular; en cambio las ganancias de todos los individuos juntos, o sea de la sociedad, es igual al *producto bruto* que resulta de las tierras, los capitales y el trabajo de la nación. Esto es tumbativo para el sistema de los economistas dieciochescos, que no consideraban como renta nacional más que el *producto neto* de las tierras, concluyendo que el consumo social sólo disponía de un valor igual a su producto neto, como si la sociedad entera no dispusiese para su consumo de un valor que ha creado toda entera.» Cfr. supra, nota 16.

31. Smith sólo habla de «renta diferencial» y Marx le sigue en esto. El mismo Ricardo sólo hablaba de «renta absoluta» para negarla. En cambio Say es citado infra (pág. 337) en un pasaje que habla de la renta como monopolio, idea que se halla en el fondo de la noción de «renta absoluta» en Marx y que las *Teorías sobre la plusvalía* desarrollarán con precisión aplicándole consecuentemente la teoría del valor. Para la definición de «renta absoluta» y «renta diferencial», cfr. *Teorías* (MEW XXVI, 2, págs. 24-39; OME 46); en ese mismo tomo son discutidas ampliamente las teorías de Smith y Ricardo sobre la renta.

Smith da un ejemplo del último caso, el salicor (Seekrap, salicorne), «una especie de planta marina que al arder da una sal alcalina con la que se puede hacer cristal, jabón, etc. Crece en diversas partes de Gran Bretaña, sobre todo en Escocia, pero sólo en las rocas que, encontrándose entre la pleamar y la bajamar, son cubiertas dos veces cada día por la marea; por tanto no hay habilidad humana que haya aumentado nunca su producción. Sin embargo el propietario de un terreno así exige renta por él, como si fuese un campo de trigo. En las inmediaciones de las islas Shetland el mar es extraordinariamente rico. Una gran parte de sus habitantes //II/ vive de la pesca. Ahora bien, para sacarle provecho al mar hay que tener una casa a su orilla. La renta no se rige por lo que el inquilino puede hacer con el suelo sino con el suelo y el mar juntos». (*Smith*, tomo I, págs. 301, 302.)

«Se puede considerar la renta como el producto de aquellas FUERZAS DE LA NATURALEZA cuyo uso es prestado por el dueño al arrendatario. Este producto es mayor o menor según la magnitud de esa fuerza o, en otras palabras, según la mayor o menor fertilidad, sea natural o artificial, de esa tierra. Lo que queda después de descontar o compensar todo lo que puede ser considerado como obra de los hombres, es obra de la naturaleza.» (*Smith*, tomo II, págs. 377, 378.)

«La RENTA, considerada como el precio que se paga por el uso de la tierra, es así naturalmente un PRECIO DE MONOPOLIO. Ni guarda proporción ninguna con las mejoras de la tierra que ha hecho el propietario ni con lo que éste necesita para no perder, sino con lo que el arrendatario puede pagar sin perder.» (*Smith*, tomo I, pág. 302.)

«De las tres clases fundamentales, la de los dueños de las tierras es aquélla cuyos ingresos no le cuestan ni trabajo ni preocupación, sino que le vienen como por sí solos, sin necesidad de intención o plan.» (*Smith*, tomo II, pág. 161.)

Ya hemos oído que el montante de la renta depende del grado de *fertilidad* de la tierra.

Otro factor que determina la renta es la *situación.*

«La renta depende de la FERTILIDAD del suelo, prescindiendo de lo que produce de hecho, y de la situación, cualquiera que sea su fertilidad.» (*Smith*, tomo I, pág. 306.)

«Cuando campos, minas, pesquerías son igualmente productivos, su producto será proporcional al volumen de los capitales empleados en su cultivo y explotación y a la //III/ forma más o menos adecuada de ese empleo. Si los capitales son iguales y se aplican con igual acierto, el producto dependerá de la fecundidad natural de los campos, pesquerías y minas.» (*Smith*, tomo II, pág. 210.)

Estas afirmaciones de Smith son importantes, porque —supuestos los mismos costes de producción y el mismo volumen del capital— reducen la renta a la mayor o menor fecundidad de la tierra. Con esto queda demostrada claramente la perversión de los conceptos de la Economía nacional, que transforman la fecundidad del suelo en una cualidad de su propietario.

Pero vamos a fijarnos en la renta, tal como se halla configurada en las relaciones económicas reales.

La renta la establece la *lucha entre arrendatarios* y *propietarios.* La Economía nacional reconoce constantemente la oposición hostil de los intereses, la lucha, la guerra como fundamento de la organización social.

Veamos cuáles son las relaciones entre propietarios y arrendatarios.

> «Al ajustar los términos del arriendo, el propietario trata hasta donde es posible de no dejar al arrendatario más que lo justo para substituir el capital que suministra la simiente, paga el trabajo, compra y mantiene animales y aperos, así como el beneficio corriente entre los otros arriendos de la comarca. Esto es evidentemente el mínimo con que se puede conformar el arrendatario sin perder, y raro será el propietario que piense en dejarle más. Todo lo que quede del producto o del precio <…>, cualquiera que sea su forma, por encima de ese mínimo, el propietario tratará de reservárselo como renta; ésta será la más alta que el arrendatario pueda pagar dado el estado de la tierra. //IV/ <…> Este remanente puede ser visto siempre como la renta natural o como la renta a la que <…> se alquilan naturalmente la mayor parte de los terrenos.» (*Smith*, tomo I, págs. 299, 300.)
>
> «Los propietarios del suelo», dice Say, «ejercen <…> una especie de monopolio sobre los arrendatarios. La demanda de su mercancía, el suelo, puede aumentar ilimitadamente, mientras que sólo hay una limitada cantidad de ella … El trato establecido entre dueño y arrendatario es siempre tan favorable para aquél como posible … ya la naturaleza de las cosas le da la ventaja; pero además se la da su posición, con su mayor fortuna, crédito, respeto. Ahora bien, la primera ventaja basta por sí sola para permitirle aprovecharse EN EXCLUSIVA de las circunstancias ventajosas que afectan a su suelo. La apertura de un canal o de un camino, el crecimiento de la población y del nivel de vida de una región hacen subir invariablemente el arriendo … El arrendatario podrá mejorar por su cuenta y riesgo; de este capital sólo se beneficiará mientras dure el contrato, y, cuando éste expire, <…> pasará al propietario. Desde este momento es el propietario quien, su-

biendo la renta a proporción, cobra intereses de ese capital sin haberlo puesto». (*Say*, tomo II, p<ágs>. <142>, 143.)

«Por tanto la renta, en cuanto precio que se paga por el uso de la tierra, es por la naturaleza de las cosas el precio más alto que puede pagar el arrendatario en el estado actual de la tierra.» (*Smith*, tomo I, pág. 299.)

«Por tanto la renta de un terreno no comporta de ordinario más que 1/3 del producto total y casi siempre es fija e //V/ independiente de las fortuitas oscilaciones de la cosecha.» (*Smith*, tomo I, pág. 351.) «La renta no es casi nunca inferior a 1/4 del producto total.» (Op. cit., tomo II, pág. 378.)

La *renta* no se paga en toda clase de productos. Por ejemplo en algunos [sitios] no se paga renta por las piedras.

«De ordinario sólo se pone a la venta aquella parte del producto de la tierra cuyo precio normal basta para reemplazar el capital que requiere su transporte junto con sus beneficios corrientes. Si el precio sube aún más, ese extra corresponde naturalmente a la renta. Si sólo llega, la mercancía puede ser puesta en el mercado; pero no bastará para pagar la renta al propietario. Quien decide de si el precio será meramente suficiente o más que eso es la demanda.» (*Smith*, tomo I, págs. 302, 303.)

«La renta entra en la composición de los PRECIOS DE LAS MERCANCÍAS de MODO completamente DISTINTO que el salario y los beneficios del capital. La CUOTA ALTA O BAJA de los SALARIOS Y BENEFICIOS es la CAUSA del precio alto o bajo de las mercancías: la cuota alta o baja de la renta es EFECTO del precio.» (*Smith*, tomo I, p<ágs>. 303 <, 304>.)

Los *alimentos* se hallan entre los *productos* que arrojan siempre una *renta.*

«Puesto que los hombres, como todos los animales, se multiplican según sus medios de subsistencia, siempre hay una demanda mayor o menor de alimentos. Éstos //VI/ pueden siempre comprar <...> una porción mayor o menor de trabajo y siempre habrá gente dispuesta a hacer algo para ganarlos. Ciertamente, dado lo altos que a veces son los salarios, no siempre se puede comprar *tanto* trabajo con los alimentos, como sería el caso si el trabajo se hallase repartido de la forma más económica posible; pero sí tanto como los alimentos pueden mantener de acuerdo con la tarifa ordinaria a que se halla en cada país cada clase de trabajo. En casi todos los casos la tierra da más alimentos de lo necesario para la subsistencia de todo el trabajo

que [los produce] y pone en el mercado. <...> Este plus de alimentos siempre es más que suficiente para remplazar con creces el capital puesto en movimiento por ese trabajo. Así, siempre queda algo para dar una renta al terrateniente.» (*Smith*, tomo I, págs. 305, 306.) «Los alimentos son el origen de la renta; pero además todos los productos de la tierra que luego han ido dando renta, deben este desarrollo de la potencia del trabajo a la producción de alimentos por medio del cultivo y la mejora de las tierras.» (*Smith*, tomo I, 345.) «Los alimentos del hombre <...> siempre arrojan <...> una renta.» (*Smith*, tomo I, pág. 337.) «La población de un país no es proporcional a los habitantes que puede vestir y alojar con su producto, sino a los que puede alimentar.» (*Smith*, tomo I, pág. 342.)

«Las dos necesidades humanas principales después del alimento son el vestido y la habitación-calefacción. Casi siempre dan una renta, pero no siempre ni con absoluta necesidad.» (*Smith*, tomo I, página 338.) /VI//

//VIII/ Veamos ahora cómo explota el propietario del suelo todas las ventajas de la sociedad.

1.º) La renta aumenta al aumentar la población (*Smith*, tomo I, pág. 335).

2.º) Ya hemos oído en Say que la renta sube con el ferrocarril, etc., con la mejora, seguridad y multiplicación de los medios de comunicación.

3.º) «Toda mejora en el estado de una sociedad tiende DIRECTA O INDIRECTAMENTE a incrementar la renta y aumentar la riqueza real del propietario, es decir su poder de compra sea de trabajo ajeno o de su producto ... A eso tiende directamente la creciente mejora del terreno y de su cultivo. Al aumentar el producto, aumenta necesariamente la parte del propietario en él ... La subida del precio real de los productos primarios de este tipo <...> —por ejemplo el ganado— tiende directamente a elevar la renta y en una proporción aún mayor que esa subida. Al subir el valor real del producto, el valor real de la parte del propietario, el poder real que ésta le da sobre el trabajo ajeno, no sólo tiene que aumentar <en números absolutos> sino también relativamente. Una vez que el precio real de un producto ha subido, no es preciso trabajar más para producirlo <...> ni para reemplazar el capital empleado junto con sus beneficios usuales. En consecuencia al propietario le corresponderá una parte del producto total mucho mayor que antes.» (*Smith*, tomo II, págs. 157-159.)

//IX/ El aumento en la demanda de productos primarios y por tanto el aumento del valor puede venir en parte del crecimiento de la población y en parte del de sus necesidades. Pero cada nuevo invento, cada nueva aplicación que hace la manufactura de un producto hasta

entonces desusado o poco usado aumentan la renta. Así, por ejemplo, la renta de las minas de carbón ha subido enormemente con los ferrocarriles, la navegación a vapor, etc.

Además de esta ventaja, enseguida veremos otra que el propietario del suelo saca de la manufactura, los descubrimientos, el trabajo.

> 4.º) «Todo aumento de productividad en el trabajo, que tiende directamente a reducir el precio real de los productos manufacturados, indirectamente tiende a aumentar la renta real. Y es que el terrateniente cambia por productos manufacturados la parte de sus materias primas que le sobra de su propio consumo, o <...> el precio de esa parte. Todo lo que reduce el precio real de los productos manufacturados eleva el de ese excedente: el mismo volumen de materias primas pasa a corresponder a una cantidad mayor de productos manufacturados y el terrateniente se encuentra en condiciones de adquirir más artículos de comodidad, adorno y lujo.» (*Smith*, tomo II, pág. 159.)

De todos modos //X/ es una estupidez lo que hace Smith, deduciendo que los intereses del terrateniente son siempre idénticos con los de la sociedad, porque explota todas las ventajas de ésta. En la economía nacional, bajo el dominio de la propiedad privada, el interés que un individuo se toma por la sociedad es exactamente inverso al que la sociedad se toma por él, lo mismo que el interés del usurero por el derrochador no tiene nada que ver con el interés del derrochador.

Nombremos sólo de pasada la obsesión monopolista del terrateniente frente a sus homólogos del extranjero, origen por ejemplo de las leyes del trigo. Igualmente prescindimos aquí de la servidumbre medieval, la esclavitud en las colonias, la miseria de los jornaleros [32] en Gran Bretaña. Atengámonos meramente a las afirmaciones de la Economía nacional:

1.º) Según los principios de la Economía nacional los terratenientes se hallan interesados en el bienestar de la sociedad, en el aumento de su población, de sus técnicas productivas, de sus necesidades, en una palabra: en el aumento de la riqueza; un aumento que, según lo que llevamos dicho, es idéntico con el de la miseria y la esclavitud. Como ejemplo del interés del propietario inmobiliario por la sociedad valga que, cuanto mayor es la miseria, tanto más se disparan los alquileres, ya que sube la renta, el interés del suelo sobre el que se halla la casa.

32. «Jornaleros» se halla escrito encima de «gente del campo».

2.º) Según los mismos economistas nacionales los intereses de los terratenientes son enemigos de los intereses de los arrendatarios; o sea, por de pronto de una parte nada despreciable de la sociedad.

//XI/ 3.º) Puesto que el terrateniente puede exigir tanto más renta del arrendador, cuanto menos salarios pague éste, y como el arrendatario rebajará tanto más el salario cuanto más renta exija el terrateniente, el interés de éste es un enemigo tan encarnizado de los intereses de los peones, como lo son los patronos con los obreros. También el terrateniente reduce el salario al mínimo.

4.º) Puesto que un abaratamiento real de los productos manufacturados hace subir la renta, los que tienen tierras se hallan directamente interesados en que se rebaje el salario de los obreros, en la competencia entre los capitalistas, en la superproducción, en toda la miseria industrial.

5.º) Y *si ya los intereses de los terratenientes, bien lejos de coincidir* con los intereses de la sociedad, son hostiles a los intereses de los arrendatarios, de los peones, de los obreros y de los capitalistas, ni siquiera coinciden entre sí, dada la competencia, que vamos a ver a continuación.

Ya en general la gran propiedad del suelo se halla en la misma relación con la pequeña que el gran capital con el pequeño. Pero a esto se añaden además circunstancias especiales, que acarrean sin remedio la acumulación en latifundios y la desaparición en ellos de la pequeña propiedad rural:

//XII/ 1.º) Cuanto mayor es el capital, tanto menos trabajadores se requieren en los latifundios, y esto en una proporción como no se da en ningún otro capital. En cambio en ningún otro caso aumentan más con el volumen del capital las posibilidades de una explotación exhaustiva, de ahorro en los gastos de producción y de una adecuada división del trabajo. Un campo puede ser tan pequeño como se quiera; los aperos que precisa, como arado, sierra, etc. tienen un límite del que no se puede bajar, mientras que el tamaño de una parcela puede reducirse aún mucho más.

2.º) El latifundio acumula para sí los réditos del capital que el arrendatario ha empleado en mejorar la tierra. El pequeño terrateniente tiene que aplicar su propio capital. Por consiguiente carece de todo ese beneficio.

3.º) Mientras que cualquier mejora al nivel de toda la sociedad resulta provechosa para los latifundistas, perjudica a los pequeños propietarios, porque les exige más y más dinero contante y sonante.

4.°) Además hay que tener en cuenta dos leyes, que son importantes para esta competencia:

> α) «La renta de la tierra dedicada a producir nuestros alimentos regula la renta de la mayoría de las otras tierras de cultivo.» (*Smith*, vol. I, pág. 131.)

Hay alimentos, como ganado, etc., que sólo el latifundista puede producir. Él regula por consiguiente la renta de las otras tierras y puede reducirlas a un mínimo.

El minifundista, que trabaja para sí, se encuentra entonces frente al latifundista en la misma situación de un artesano que posee *su* herramienta, frente al fabricante. El minifundio se ha convertido en mero instrumento de trabajo. //XVI/ Para el minifundista la renta desaparece por completo; a lo sumo le queda el interés de su capital y su salario. Y es que la competencia puede reducirla al interés del capital invertido por otro que el propietario.

β) Por lo demás ya hemos visto que, a igual fertilidad y a explotación igualmente acertada de las tierras, minas y pesquerías, el producto es proporcionado al volumen del capital. De ahí que el gran propietario se imponga. Lo mismo pasa con capitales iguales aplicados a terrenos de distinta fertilidad; a igual capital se impone el propietario de la tierra más fértil.

> γ) «En general se puede decir de una mina que es productiva o improductiva según la cantidad de mineral que se puede extraer de ella con una determinada cantidad de trabajo, sea mayor o menor que lo que ésta misma puede extraer de la mayoría de las otras minas del mismo tipo.» (*Smith,* vol. I, págs. 345, 346.) «La mina más productiva regula el precio del [carbón] en todas las otras minas de la región. El dueño del terreno y el empresario piensan alcanzar una mayor renta o beneficio respectivamente, vendiendo más barato que sus vecinos. Éstos a su vez se ven obligados a vender a ese precio, aunque se hallen en peores condiciones para hacerlo y aunque ese precio disminuya más y más hasta dejarles a veces sin renta ni beneficio. Así algunas explotaciones son abandonadas por completo, otras ya no dan renta y sólo pueden seguir siendo explotadas por el mismo propietario.» (*Smith*, vol. I, pág. 350.) «El descubrimiento de las minas peruanas hizo abandonar en Europa casi todas las minas de plata ... Lo mismo ocurrió con las minas de Cuba y Santo Domingo e incluso con las primeras minas peruanas, cuando se descubrieron las de Potosí.» (Vol. I, pág. 353.)

Lo mismo que dice aquí Smith de las minas vale más o menos de todos los bienes raíces.

> δ) «Hay que tener en cuenta que el precio de mercado de los terrenos depende siempre del tipo vigente de interés ... Si la renta cayese muy por debajo del tipo de interés, nadie querría comprar tierra, con lo que el precio volvería pronto a su nivel ordinario. Por el contrario, si la renta subiese muy por encima del tipo de interés, todo el mundo querría comprar terrenos, lo que también haría volver el precio a su nivel normal.» (Vol. II, pág[s]. [367,] 368.)

De esta relación entre la renta y el interés se sigue que la renta tiene que ir cayendo, hasta que al fin ya sólo pueda vivir de ella la gente más rica. De modo que la competencia entre los terratenientes que no arriendan crece constantemente. Una parte de ellos se arruina. Los latifundios se hacen aún mayores.

//XVII/ Esta competencia tiene además otra consecuencia: una gran parte de las tierras cae en manos de los capitalistas, que así se convierten además en terratenientes; por otra parte los propietarios menores ya no son más que capitalistas. Igualmente una parte de los latifundios se industrializa.

En último término la consecuencia es por tanto la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de modo que a fin de cuentas la población termina dividiéndose en sólo 2 clases: la clase trabajadora y la clase de los capitalistas. Este tráfico con las tierras, la transformación de los bienes raíces en una mercancía representa el derrumbe definitivo de la antigua aristocracia y el apogeo de la aristocracia del dinero.

1.°) En este punto no compartimos las lágrimas sentimentales del Romanticismo. Éste confunde la vergüenza que es el *tráfico con la tierra* con la consecuencia absolutamente razonable y, presupuesta la propiedad privada, necesaria y deseable, que tiene el *tráfico con la propiedad privada* de tierras. Por de pronto la propiedad feudal es por su misma esencia la tierra como objeto de codicia, enajenada del hombre y por tanto enfrentada a él en forma de unos pocos grandes señores.

Ya en la propiedad feudal el dominio de la tierra es un poder ajeno sobre los hombres. El siervo de la gleba es un accidente de la tierra. Lo mismo, el mayorazgo, el primogénito, pertenece a la tierra. Ella le hereda a él.[33] Hasta que hubo propiedad del suelo, no comen-

33. Cfr. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* supra, págs. 124-135.

zó la dominación de la propiedad privada; la base de ésta son los bienes raíces. Pero en la propiedad feudal del suelo el señor por lo menos *parece* ser el rey de esa propiedad. Igualmente entre el dueño y la tierra existe todavía la apariencia de una relación más íntima que la que hay meramente con una *cosa.* El predio se individualiza con su señor, tiene su rango —es baronía o condado—, tiene sus privilegios, su jurisdicción, su situación política, etc.; aparece como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí la sentencia *no hay tierra sin señor,* que expresa la intrincación de señorío y propiedad de la tierra. Además el imperio de la propiedad del suelo no aparece directamente como imperio del mero capital. Los vinculados a ella guardan con el señorío una relación semejante a la que tiene con una patria. Es una forma cazurra de nación.

//XVIII/ También el predio da su nombre al señor feudal, lo mismo que un reino se lo da a su rey. La historia de su familia, de su casa, todo hace que el suelo represente para él algo individual, lo convierte en su auténtica casa, en una persona. Y sus labradores no se hallan en la situación de *jornaleros,* sino que en parte son ellos mismos propiedad del señor, como los siervos de la gleba, o se hallan con él en una relación de respeto, sumisión y servicio. De ahí que la actitud del señor con ellos sea directamente política y tenga a la vez su lado *cordial.* Costumbres, carácter, etc., cambian de un señorío al otro y parecen ser idénticos con el predio; mientras que después la única relación del hombre con el suelo es no su carácter, su individualidad, sino su bolsa. Finalmente el señor no trata de sacar el máximo provecho de su finca, sino que consume lo que hay y deja tranquilamente el cuidado de la producción a los siervos y a los arrendatarios. Así es la condición nobiliaria de la propiedad del suelo, que proyecta un halo romántico sobre su señor.

Esta apariencia se halla llamada a desaparecer sin remedio; la dinámica de la propiedad privada arrastra la propiedad del suelo —su raíz— y la convierte en mercancía; la autoridad del propietario aparece como la pura dominación de la propiedad privada, del capital, limpia de todo maquillaje político; la relación entre propietario y trabajador se reduce a la relación de la economía nacional entre explotador y explotado; la relación [...] personal del propietario con su propiedad desaparece y ésta se convierte en *cosa,* en riqueza meramente material; el honorable matrimonio con la tierra es sustituido por el matrimonio del interés y tanto la tierra como el hombre quedan rebajados a objetos de chalaneo. Con la misma necesidad tiene que apa-

recer el sucio egoísmo, la raíz de la propiedad privada, en todo su cinismo. Necesariamente se transforma el monopolio reposado en el monopolio agitado e intranquilo, la competencia como disfrute ocioso del sudor y la sangre ajenos, en el disfrute de ellos por el dinamismo comercial. En esta competencia, finalmente, la propiedad del suelo tiene que mostrar en forma de capital su dominación tanto sobre la clase obrera como sobre los mismos señores, que ahora son arruinados o enriquecidos por las leyes de la dinámica del capital. Al proverbio medieval <«>ninguna tierra sin señor<»>, le sustituye el refrán moderno <«>el dinero no tiene dueño<»>; exponente de hasta qué extremo los hombres se hallan dominados por la materia que han asesinado.

//XIX/ 2.°) En lo que toca a la disputa sobre la división o indivisibilidad de la propiedad del suelo, hay que notar lo siguiente:

La *división de la propiedad del suelo* niega el *gran monopolio* de ésta, lo suprime, pero sólo *generalizándolo.* El fundamento del monopolio, la propiedad privada, no lo suprime. Ataca a la existencia, pero no a la esencia del monopolio. Por eso tiene que sucumbir a las leyes de la propiedad privada. Y es que la división del suelo corresponde a la dinámica de la competencia industrial. Por de pronto, en una economía nacional es desventajosa esta división de los medios técnicos y del mismo trabajo (que no debe ser confundida con la división <social> del trabajo: el trabajo no se reparte entre muchos; por el contrario el mismo trabajo, practicado aisladamente, se multiplica). Esta fragmentación, al igual que la competencia aludida, revierte necesariamente en acumulación.

Así que tras la partición del suelo no queda otro remedio que volver a un monopolio todavía más odioso o negar, superar [34] la misma partición. Y esto no puede hacerse volviendo a la propiedad feudal, sino superando la propiedad privada del suelo. La primera superación del monopolio es siempre su generalización, su extensión. La superación del monopolio, cuando ha alcanzado su máxima amplitud y penetración, es su aniquilación completa. La asociación, aplicada al suelo, tiene desde el punto de vista de la economía nacional las mismas ventajas que el latifundio. Y con ella se realiza al fin la originaria tendencia de la división: la igualdad. Más aún, la tierra, dejando de ser objeto de codicia, vuelve a ser, por el trabajo libre y el libre disfrute de ella, verdadera y personal propiedad del hombre. De este modo la asociación recupera también la relación cordial del hombre con la tierra,

34. «Superar» («aufheben») se halla escrito encima de «negar» («negieren»).

pero de una forma razonable y no servil, sin dominación ni estúpidas místicas de la propiedad. Una gran ventaja de la parcelación es que la propiedad arruina a la masa de los afectados por la partición de otro modo que la industria; esa masa es ya incapaz de aceptar la esclavitud.

Por lo que atañe a los latifundios, sus apologetas siempre han alegado sofísticamente cómo favorecen económicamente a la agricultura en gran escala, identificando ésta con el régimen de latifundio. Pero precisamente la superación de la propiedad es quien por una parte //XX/ acrecentaría al máximo esas ventajas, y por la otra haría que comenzasen a ser de provecho para la sociedad. Otra cosa que alegan es la codicia del minifundista, como si el latifundio, incluso el feudal, no la encerrase latentemente, por no hablar de su moderna forma inglesa, que combina feudalismo del señor, codicia e industrialismo del arrendatario.

El latifundio puede muy bien devolver el reproche de monopolista que le dirije el minifundio, ya que también éste se basa en el monopolio de la propiedad privada. Pero el minifundio puede devolverle al latifundio el reproche de fragmentador, ya que también en el latifundio domina la división, sólo que en una forma rígida, petrificada. De hecho, toda propiedad privada se basa en la división. Por lo demás, lo mismo que la partición del suelo vuelve al latifundio como capital, la propiedad feudal del suelo, haga lo que haga, termina sin remedio fragmentándose o por lo menos cayendo en manos de los capitalistas.

En efecto, el latifundismo, por ejemplo en Inglaterra, empuja a la mayoría de la población hacia la industria y reduce a sus propios trabajadores a la más negra miseria. De este modo produce y agranda el poder de su enemigo el capital, la industria, arrojando al lado opuesto no sólo a los trabajadores sino toda una esfera de la actividad del país. Al convertir en industrial a la mayoría del país, se crea en ella su enemigo. Una vez que la industria ha alcanzado un poder considerable, como actualmente en Inglaterra, le va arrancando al latifundismo su monopolio interior, arrojándole a la competencia con el <lati>-fundio extranjero. Y es que, para mantener sus dimensiones feudales bajo la preponderancia de la industria, la propiedad del suelo necesitaba una posición de monopolio frente al extranjero; sólo así podía protegerse de las leyes universales del comercio, que se oponen a su carácter feudal. Una vez arrojada a la competencia, la propiedad del suelo obedece a las leyes de la competencia igual que cualquier otra mercancía sometida a ellas, igualmente inestable, con las mismas subidas y bajadas, volando de una en otra mano y sin que ley alguna sea ya capaz

de retenerla en unas pocas manos predestinadas <por el mayorazgo>. //XXI/ La consecuencia inmediata es la fragmentación en muchas manos, en todo caso su absorción por el poder de los capitales industriales.

Por último el latifundio, después de haber sido conservado tan artificialmente y de engendrar junto a sí una industria terrible, acarrea la crisis con más rapidez que la misma partición del suelo, que siempre mantiene al poder industrial en un segundo plano.

Como vemos en Inglaterra, el latifundismo sólo quiere hacer tanto dinero como posible. En este sentido ya ha perdido su carácter feudal y tomado uno industrial. Al propietario le [da] la mayor renta posible, al arrendatario el máximo beneficio por su capital. De ahí que los peones se hallen reducidos al mínimo, mientras que la clase de los arrendatarios representa ya dentro de la propiedad del suelo el poder de la industria y el capital. La competencia con el extranjero hace que la renta ya no pueda constituir apenas una fuente suficiente de ingresos. La mayoría de los propietarios ha de sustituir a los arrendatarios, con lo que muchos de éstos quedan reducidos a proletarios. Por otra parte también muchos arrendatarios se quedan con la propiedad para ellos. Y es que los latifundistas, acostumbrados a ingresos cómodos y por tanto en su mayoría derrochadores, casi nunca son capaces de llevar la agricultura a gran escala y una buena parte de ellos ni tiene el capital ni la capacidad precisos para explotar el suelo. O sea que también una parte de éstos se arruina por completo. Finalmente el salario, ya reducido al mínimo, tiene que ser reducido aún más para aguantar la nueva competencia. Entonces sobreviene necesariamente la revolución.

La propiedad del suelo tenía que desarrollarse en ambos sentidos para asistir en ambos a su necesario ocaso, igual que la industria tenía que arruinarse en la forma del monopolio y de la competencia, para aprender a creer en el hombre.

[El trabajo enajenado] [35]

//XXII/ Hemos partido de los presupuestos de la Economía nacional. *Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos supuesto la*

35. La parte precedente del 1.er manuscrito ha expuesto con sus mismos textos el esquema fundamental de la economía política y mostrado, además de su inhumanidad y sus contradicciones, la inestabilidad del sistema económico real

propiedad privada y la separación entre trabajo, capital y tierra así como entre el salario, los beneficios y la renta de una parte; por la otra, la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Partiendo de la Economía nacional y con sus mismas palabras hemos mostrado que el trabajador queda rebajado a una mercancía y la más miserable, que su miseria crece a proporción del poder y el volumen de su producción, que la competencia termina necesariamente en la acumulación del capital en unas pocas manos, o sea en una restauración aún más terrible del monopolio; que, finalmente, la división entre capitalistas y señores desaparece lo mismo que la de labradores y obreros; toda la sociedad termina dividiéndose ineluctablemente en las dos clases: _propietarios_ y _trabajadores_ sin propiedad.

La Economía nacional parte de la propiedad privada como de un hecho, sin explicárnoslo. El proceso _material_ de la propiedad privada, un proceso real, lo capta en fórmulas universales, abstractas, que luego toma como leyes. Estas leyes no las _comprende_, es decir que no muestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La Economía nacional nos deja a oscuras sobre la razón de la división entre trabajo y capital, capital y tierra. Por ejemplo, cuando determina la proporción entre salario y beneficios se conforma con el interés del capitalista como razón última, es decir que supone lo que tendría que desarrollar. Así mismo la competencia se <le> entromete constantemente. Su explicación son circunstancias externas. Hasta qué punto estas circunstancias externas, aparentemente casuales, no son más que la expresión de un desarrollo necesario, sobre eso la Economía nacional no sabe nada. Como hemos visto, incluso el intercambio le parece casual, un mero hecho. Los únicos engranajes que el economista nacional pone en movimiento son la _codicia_ y la _guerra entre los codiciosos, la competencia._*[6]

Precisamente porque la Economía nacional no comprende el movimiento en su conjunto, se ha podido oponer por ejemplo la doctrina de la competencia contra la del monopolio, de la libre empresa contra

*6. Dediquémonos ahora a la esencia de ese movimiento de la propiedad que hemos descrito _materialmente._

---

que le subyace. La segunda parte del 1.er manuscrito es algo así como un pequeño pendant a _La esencia del Cristianismo_ de Feuerbach, que se podría titular: «La esencia de la propiedad privada». La propiedad privada es en efecto —como aún dice Marx por entonces— el presupuesto fundamental de la economía política. Cfr. supra, págs. 289-292.

el corporativismo, la divisibilidad de los bienes raíces contra el latifundismo. Competencia, libre empresa, división del suelo sólo se desarrollaban y comprendían como consecuencias accidentales, intencionales, impuestas por la fuerza —en vez de necesarias, inevitables, naturales— del monopolio, la corporación y la propiedad feudal.

Nuestra tarea es por tanto comprender la conexión esencial con el sistema del *dinero* de toda esta enajenación que componen la propiedad privada, la codicia y la separación tanto entre trabajo, capital y propiedad del suelo como entre intercambio y competencia, entre valor y devaluación de los hombres, entre monopolio y competencia, etc.

No nos vayamos, como el economista político puesto a dar explicaciones, a un estado primitivo meramente ficticio. Este recurso no explica nada. Lo que hace es desplazar el problema a una gris y nebulosa lejanía. Supone como un hecho, como un suceso, lo que había que deducir, a saber la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo entre división de trabajo e intercambio. Así explica la teología el origen del mal por el pecado original, suponiendo como un hecho, en forma histórica, lo que había que explicar.

Nuestro punto de partida es un hecho *actual* de la economía nacional.

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La *depreciación* del mundo de los hombres aumenta en proporción directa con la *acumulación de valor* en el mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías.

Lo que este hecho significa es simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se le opone como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo fijado en un objeto, convertido en una cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en un estado de economía política como *irrealidad* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto y esclavitud bajo él*, la apropiación como *enajenación*, como *extrañación.*

La realización del trabajo aparece de tal modo como irrealización, que el trabajador es irrealizado hasta morirse de hambre. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se halla desposeído de los objetos más necesarios no sólo para

la vida sino también para el trabajo. Más aún, el mismo trabajo se convierte en un objeto sólo controlable con el mayor esfuerzo y las interrupciones más imprevisibles. La apropiación del objeto aparece hasta tal punto como enajenación, que, cuanto más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer y tanto más le domina su producto, el capital.

Todas estas consecuencias se hallan encerradas en una característica del trabajador: que el *producto de su trabajo* sea para él un objeto *ajeno*. Una vez supuesta esta característica, está claro que, cuanto más se mata el trabajador a trabajar, tanto más poderoso se hace el mundo ajeno, objetivo que crea frente a sí, tanto más pobre se hace él mismo, su mundo interno, tanto menos le pertenece éste. Lo mismo pasa con la religión: cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos conserva en sí mismo. Su vida propia, que es lo que el trabajador pone en el objeto, deja entonces de pertenecerle a él para pertenecer al objeto. Por tanto, cuanto mayor es esa actividad, tanto más irreal se hace el trabajador. Lo que es producto de su trabajo no es él. Por tanto, cuanto mayor es este producto, tanto menos es él mismo. La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aún, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena.

//XXIII/ Consideremos ahora más de cerca la *objetivación*, la producción del trabajador, y en ella la *enajenación*, la *pérdida* del objeto que ha producido.

El trabajador no puede producir nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la materia en que se realiza su trabajo, en que éste actúa, a partir de la cual y con la cual produce.

Pero lo mismo que la naturaleza *alimenta* al trabajo, en cuanto que el trabajo no puede *vivir* sin objetos sobre los que actuar, así también le *alimenta* en sentido estricto, suministrando al *trabajador* mismo los medios para subsistir físicamente.

Por tanto, cuanto más se *apropia* el trabajador con su trabajo el mundo exterior, la naturaleza sensible, tanto peor *alimentado* se halla en doble sentido: 1.°) porque el mundo exterior sensible deja crecientemente de ser un objeto inherente a su trabajo, de *alimentarlo*; 2.°) porque cada vez le da menos *alimentos* en el sentido inmediato de medios para la subsistencia física del trabajador.

Es decir, que el trabajador se convierte en un esclavo de su objeto por dos capítulos: 1.°) en cuanto recibe el *objeto de su trabajo*, o sea

trabajo; 2.°) en cuanto recibe *medios de subsistencia*. Dicho de otro modo, para poder existir 1.°) como *trabajador*, 2.°) *físicamente como sujeto*. El colmo de esta esclavitud es que el *sujeto físico* ya sólo se [puede] mantener como *trabajador* y trabajador no significa más que un mero *sujeto físico*.

(Según interpretan las leyes de la Economía nacional la enajenación del trabajador en su objeto, cuanto más produce el trabajador, tanto menos puede consumir; cuanto mayor es el valor de su producto, tanto menos vale él, tanto menos respeto merece; cuanto más estructurado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, mayor es la barbarie del trabajador; cuanto más potente el trabajo, mayor es la impotencia del trabajador; cuanto más inteligente el trabajo, en tanto más embrutecido y esclavizado por la naturaleza se convierte el trabajador.)

La *Economía nacional oculta la enajenación inherente al trabajo, prescindiendo de la relación* INMEDIATA *entre el* TRABAJADOR (el trabajo) *y la producción*. Y ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero expolia al trabajador. Produce palacios, pero al trabajador le da cuevas. Produce belleza, pero para el trabajador deformidad y mutilación. Sustituye al trabajador por las máquinas, pero devuelve violentamente a muchos a un trabajo brutal y convierte al resto en máquinas. Desarrolla la mente, pero en el trabajador desarrolla la estupidez, el cretinismo.

La inmediata relación entre el trabajo y sus productos es la que hay entre el trabajador y los objetos que produce. La relación del rico con los objetos de la producción y con ésta misma no es más que una *consecuencia* de esa primera relación. Y la confirma. Este nuevo aspecto lo trataremos más tarde. Por consiguiente, cuando preguntamos cuál es la relación esencial del trabajo, estamos preguntando por la relación del *trabajador* con la producción.

Hasta ahora sólo hemos perseguido la enajenación, la extrañación del trabajador en un sentido: su *relación con los productos de su trabajo*. Pero la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la misma *actividad productiva*. Si el trabajador no se enajenase en el mismo acto de producir, tampoco se le podría enfrentar como algo ajeno el producto de su actividad. ¿Qué es el producto sino el resumen de la actividad, de la producción? Por tanto, si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación. En la enajenación del

objeto del trabajo no hace más que resumirse la enajenación, **la extrañación** de la actividad misma del trabajo.

¿En qué consiste entonces la extrañación del trabajo?

1.°) El trabajo le es *externo* al trabajador, o sea no pertenece a su ser. Por tanto el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. Cuando no trabaja, se siente en casa; y cuando trabaja, fuera. De ahí que su trabajo no sea voluntario sino forzado, *trabajos forzados.* Por lo tanto el trabajo no le satisface una necesidad, sino que sólo es un *medio* para satisfacer necesidades fuera del trabajo. Lo ajeno que le es se ve en toda su pureza en cuanto deja de usar la coacción física u otra: entonces la gente escapa del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se extraña, es una especie de sacrificio, de mortificación. Lo externo que el trabajo le es al trabajador se ve por último en que no es suyo sino de otro, en que no le pertenece, en que durante el trabajo el obrero no se pertenece a sí mismo sino a otro. Lo mismo que en la religión la propia actividad de la fantasía, cerebro y corazón humanos actúan sobre el individuo independientemente de él, o sea como una actividad extraña —divina o diabólica—, tampoco la actividad del trabajador es la suya. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

En consecuencia el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales —comer, beber y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc.—, mientras que en sus funciones humanas se siente como un mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial.

Cierto que comer, beber y procrear, etc. son también funciones auténticamente humanas. Pero la abstracción que las separa del ámbito de la restante actividad humana, las convierte en fines únicos y absolutos, hace de ellas algo bestial.[36]

El trabajo, acto con que se enajena la actividad humana práctica, lo hemos considerado de dos maneras: 1.°) La relación del trabajador con el *producto de su trabajo* como un objeto ajeno que le domina.

36. «La actitud ética y racional del hombre con su estómago consiste simplemente en tratarlo como algo humano y no animal. Quien pone el estómago fuera de lo humano, autoriza al hombre, cuando come, a la bestialidad.» (*Feuerbach* III, pág. 319; *Aportes,* pág. 167.)

Esta relación es idéntica con la que hace del mundo exterior sensible, de los objetos naturales un mundo ajeno y hostil. 2.°) Dentro del *trabajo*, la relación del trabajo con el *acto de la producción*. Esta relación es la que vincula al trabajador con su propia actividad como algo extraño, que no le pertenece a él; es la actividad como sufrimiento pasivo, la fuerza como impotencia, la procreación como castración, la *propia* energía física y mental del trabajador, su vida personal —¿y qué es la vida sino actividad?— como algo vuelto contra él mismo, independiente de él, que no le pertenece. La *enajenación de sí mismo*, como antes la enajenación de la *cosa*.

//XXIV/ Aún nos queda por deducir de los dos puntos anteriores una tercera característica del *trabajo enajenado*.

El hombre es un ser a nivel de especie, no sólo porque convierte en su objeto práctico y teórico su propia especie y las otras, sino —dicho de otro modo— también porque se toma a sí mismo como a la especie presente, viva, porque se comporta consigo mismo como con un ser *universal* y por tanto libre.

La vida de la especie, humana o animal, consiste físicamente por de pronto en que el hombre (lo mismo que el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y, cuanto más universal es el hombre comparado con el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica que le sustenta. Plantas, animales, piedras, aire, luz, etc. forman parte de la conciencia humana en la teoría, sea como objetos de las ciencias naturales sea como objeto del arte; ellos componen su naturaleza espiritual inorgánica, alimentos mentales que el hombre primero debe aderezar antes de consumirlos y digerirlos. De este modo también forman parte prácticamente de la vida y la acción humanas. Físicamente el hombre vive exclusivamente de estos productos naturales, aunque sea en la forma de alimentos, calefacción, vestimenta, habitación, etc. La universalidad del hombre se revela de hecho precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico*: 1.°) como medio directo de subsistencia, [2.°)] como la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, o sea la naturaleza en cuanto ya no es cuerpo humano. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su *cuerpo*, con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir. La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella.

Desde el momento en que el trabajo enajenado le enajena al hombre 1.°) de la naturaleza, 2.°) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive, le enajena al hombre la *especie*, le convierte la *vida de la especie* en un medio para la vida individual.[37] Primero, le deja sin vida de la especie a la vida individual, y, segundo, hace de esta última en su abstracción el fin de la primera, que también se halla en forma abstracta y enajenada.

En efecto el trabajo, la *actividad con que vive*, la misma *vida productiva* se le presentan al hombre primero como mero *medio* para satisfacer una necesidad, la de conservar la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie, es vida que genera vida. El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, le caracteriza específicamente, y la actividad libre, consciente es la característica de la especie humana. La vida misma se presenta simplemente como *medio para vivir*.

El animal se halla en inmediata identidad con su actividad vital; no se diferencia de ella; es *ella*. El hombre convierte la misma actividad con que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente; no se trata de una cualidad [38] con la que coincide inmediatamente. La actividad con que vive es consciente a diferencia inmediata de la de los animales; ya sólo por eso vive a nivel de especie. Dicho de otra forma, es simplemente un ser consciente, o sea que su propia vida es su objeto, precisamente porque

37. Precisando históricamente la formulación general de Feuerbach, la *Introducción* de 1857 dice: «El siglo XVIII, la sociedad burguesa, es el momento preciso en que las diversas formas del todo social se oponen al individuo como mero medio de sus fines privados, como una imposición externa. Pero la época que produce este punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente la época de las relaciones sociales más desarrolladas, o sea, desde este punto de vista, universales. El hombre es en el sentido más literal de la palabra un ζῶοὺ πολιτικόυ; no sólo un animal sociable sino un animal que sólo en sociedad puede aislarse». ([*Grundrisse,* pág. 6, cfr. pág. 155;] OME 21, págs. 6-7, cfr. págs. 181-182.)

38. Marx distingue constantemente con Hegel los términos «Bestimmtheit» (cualidad) y «Bestimmung» (determinación). La «Bestimmtheit» es abstracta, simple e inmediata, conforme a la sentencia de Spinoza: «determinatio est negatio» (la cualidad es algo meramente negativo). «Bestimmung» es la explanación positiva, como factores propios, de las determinaciones implícitas aún en la forma simple e inmediata de la «cualidad». Cfr. supra, pág. 353 (al comienzo de la hoja XXIV del manuscrito); *Lógica,* libro I, sección 1.ª, A, b. Todo el párrafo es además una cita implícita de la Introducción a *La esencia del Cristianismo* de Feuerbach.

es un ser a nivel de especie. Sólo por eso es libre su actividad. El trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente como ser consciente, convierte la actividad con que vive, su *esencia*, en mero medio para su *existencia.*

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica es la confirmación del hombre como consciente ser específico, es decir como un ser que ve en la especie su propio ser y en sí la especie. Ciertamente también el animal produce; se hace su nido o construye viviendas, como las abejas, castores, hormigas, etc. Sólo que no produce más que lo directamente necesario para sí o para su prole; produce en una sola dirección, mientras que el hombre produce universalmente; produce sólo bajo el imperio de la inmediata necesidad física, mientras que el hombre lo hace incluso sin ella y hasta que se ha liberado de la necesidad física no comienza a producir verdaderamente; el animal no se produce más que a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; su producto pertenece directamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre es libre frente a su producto. El animal no conoce otra medida y necesidad que la de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir con la medida de cualquier especie y aplicar en cada caso un criterio inmanente al objeto; de ahí que el hombre modele también según las leyes de la belleza.

Por tanto precisamente en la elaboración del mundo objetivo es como un hombre demuestra que halla realmente *a nivel de especie.* Esta producción es su vida como especie trabajadora. En ella se revela la naturaleza como *su* obra y su realidad. De ahí que el objeto del trabajo sea la *objetivación de la vida de la especie humana*, toda vez que el hombre se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino en el trabajo, en la realidad y por tanto se contempla en un mundo producido por él mismo. De modo que el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie y convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo anorgánico, la naturaleza.

Del mismo modo el trabajo enajenado, al degradar a un medio la actividad propia y libre, convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su <individual> existencia física.

O sea que la enajenación transforma la conciencia que el hombre tiene de su especie hasta el punto de que la vida como especie se le convierte en un medio.

Es decir, que el trabajo enajenado convierte [39]

3.°) la *vida de la especie*, tanto natural [40] como psíquica, en algo que le es *extraño* al hombre, en un *medio* para su *existencia individual.* Al hombre le enajena su propio cuerpo, como la naturaleza fuera de él, como su psiquismo, su *humanidad.*

4.°) Una consecuencia inmediata de que el hombre haya enajenado el producto de su trabajo, la actividad con que vive, la vida de su especie, es la *enajenación* entre *los hombres.*[41] Cuando el hombre se opone a sí mismo, se le opone también el *otro* hombre. Lo que vale de la relación del hombre con su trabajo, del producto de su trabajo consigo, vale también de la relación del hombre con el otro hombre, con el trabajo de éste y con el objeto de su trabajo.

Decir que el hombre se ha enajenado su substancia de especie es fundamentalmente afirmar que los hombres se hallan enajenados entre sí como lo está cada uno de ellos de su ser humano.

La enajenación, como toda relación del hombre consigo mismo, no se halla realizada hasta que se expresa en su relación con otro hombre.

Por tanto en la situación del trabajo enajenado cada hombre ve al otro tal y como él mismo se ve en el trabajo.

//XXV/ Hemos partido de un hecho de la economía nacional, la enajenación del trabajador y de su producción. Hemos formulado el concepto de este hecho: el trabajo *enajenado, extrañado.* Hemos analizado este concepto, es decir que solamente hemos analizado un hecho de la economía nacional.

Veamos ahora cómo se tiene que formular y exponer en la realidad el concepto del trabajo enajenado, extrañado.

Si el producto de mi trabajo me es extraño, si se me opone como un poder ajeno, ¿a quién pertenece entonces?

A *otro* que a mí.

¿Quién es éste otro?

¿Los *dioses*? Ciertamente en los primeros tiempos la producción

39. La estructuración «3.°)» y «4.°)» prosigue sólo aparentemente la iniciada en la pág. 354; en realidad el punto 3.°) es una recapitulación de los puntos 1.°) y 2.°).

40. «Natural» en el sentido de inconsciente o preconsciente. El 3.er manuscrito (infra, pág. 386) formula expresamente el carácter «natural» también del psiquismo humano.

41. Esta idea enlaza con un tema que había desarrollado ya la tesis doctoral (MEW, Erg. I, pág. 284, cfr. págs. 297-298) enlazando a su vez con una idea central de la *Fenomenología del Espíritu*: el reconocimiento. *La ideología alemana* volverá un año más tarde sobre ella (MEW III, pág. 67). La frase siguiente es una cita implícita de la Introducción a *La esencia del Cristianismo.*

principal, por ejemplo la construcción de templos, etc. en Egipto, la India, México, parece hallarse al servicio de los dioses, igual que les pertenece el producto. Sólo que los dioses jamás dispusieron por sí solos del trabajo. Tampoco la *naturaleza.* Y sería una contradicción mayúscula, si el hombre, a medida que se somete la naturaleza con su trabajo y los milagros de la industria hacen superfluos los de los dioses, renunciase por consideración a estas instancias a la satisfacción de producir y al disfrute de su producto.

El ser *ajeno* al que pertenece el trabajo y su producto, a cuyo servicio se halla el trabajo y a cuyo disfrute se dirige el producto del trabajo, no puede ser otro que el *hombre* mismo.

Si el producto del trabajo, en vez de pertenecer al trabajador se le opone como una fuerza ajena, es que pertenece a *otro hombre.* Si el trabajo es un tormento para el trabajador, tiene que ser *satisfacción* y alegría de vivir para otro. Ni los dioses ni la naturaleza, sólo el hombre puede ser este poder ajeno sobre el hombre.

Como decíamos antes, la situación en que se encuentra el hombre frente a sí mismo, no se le hace *objetiva, real* sino en su situación frente al otro hombre. Es decir, que si el producto de su trabajo, su trabajo objetivado le resulta un objeto *ajeno, hostil,* poderoso, independiente de él, es que se trata de un objeto dominado por otro hombre que le es ajeno, hostil, poderoso, independiente de ese objeto. Si se comporta con su propia actividad como con algo carente de libertad, es que esa actividad se halla al servicio, bajo la autoridad, la coacción y el yugo de otro hombre.

La enajenación de sí mismo y de la naturaleza se muestra siempre en el puesto que el hombre se da a sí mismo y a la naturaleza frente a otros hombres distintos de él. Por eso la enajenación religiosa de sí mismo se muestra con necesidad en la relación del laico con el sacerdote o también con un mediador, etc., ya que en este caso se trata del mundo intelectual. En el mundo práctico y real la enajenación de sí mismo no puede mostrarse más que en la relación práctica y real con otros hombres. La enajenación se produce en la *práctica.* Es decir, que mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo establece su relación con el objeto y con el acto de la producción como [poderes] ajenos y hostiles, sino que establece también la relación en que se hallan otros hombres con su producción y su producto, y la relación en que él se halla con esos hombres. Lo mismo que realiza su propia producción para desrealización y castigo de sí mismo, lo mismo que produce su obra para perderla, para que no le pertenezca, del mismo

modo produce la dominación del que no produce sobre la producción y sobre el producto. Lo mismo que se enajena su propia actividad, le apropia al extraño una actividad que no le pertenece.

Hasta ahora hemos visto la relación sólo por la parte del trabajador; más adelante la veremos también por la parte del que no lo es.

O sea que mediante el *trabajo enajenado, extrañado* los trabajadores ponen en relación con ese trabajo a otros hombres que le son ajenos y no tienen nada que ver con él. La relación en que se halla el trabajador con el trabajo produce la del capitalista, o como se quiera llamar al empresario, con el trabajo. De modo que la *propiedad privada* es el producto, resultado, consecuencia necesaria del *trabajo extrañado,* de la relación extrínseca en que se halla el trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

La *propiedad privada* se deriva así analíticamente del concepto de *trabajo extrañado,* es decir del *hombre extrañado,* del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre *enajenado.*

Por otra parte el concepto del *trabajo extrañado* (de la *vida extrañada*) lo hemos hallado a partir de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada.* Pero el análisis de este concepto muestra que la propiedad privada, aunque aparece como fundamento y causa del trabajo extrañado, en realidad es una consecuencia de éste; del mismo modo que *originariamente* los dioses no son causa sino efecto de la confusión del entendimiento humano. Posteriormente esta relación pasa a ser interactiva.

Sólo una vez que la propiedad privada ha llegado a la cumbre definitiva de su desarrollo, revela este secreto suyo, es decir: por una parte, que es el *producto* del trabajo extrañado, y, además, que es el *medio* con el que el trabajo se extraña, la *realización de esta extrañación.*

Este desarrollo explica varias colisiones hasta ahora sin resolver:

1.°) La Economía nacional parte del trabajo como del alma verdadera de la producción, y sin embargo, en vez de al trabajo, se lo da todo a la propiedad privada. En esta contradicción Proudhon ha optado por el trabajo contra la propiedad privada. Pero ya vemos que esta contradicción no es sino la del *trabajo enajenado* consigo mismo y que la Economía nacional no ha hecho más que expresar las leyes del trabajo enajenado.[42]

42. Marx comienza a precisar aquí la crítica de Proudhon insinuada supra, pág. 315. Esta polémica, que durará toda la vida de Marx, representa algo así como una negación principal en la elección positiva del campo de formulación de la teoría de Marx. Marx, que inicialmente estimó mucho a Proudhon, tuvo intenso

Por eso también está claro que *salario* y *propiedad privada* son lo mismo. Y es que el salario —que paga al trabajo con su objeto mismo, con el producto— es simplemente una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo, igual que en el trabajo asalariado éste, en vez de mostrarse como fin propio, se halla al servicio del salario. Este punto lo desarrollaremos más adelante. Ahora limitémonos a sacar de él algunas conse//XXVI/cuencias.

Un *alza masiva del salario* (prescindiendo de todas las otras dificultades, como que una anomalía sólo puede ser mantenida forzadamente) no sería más que una mejor *remuneración de los esclavos*, sin conquistar el nivel y la dignidad humanos tanto del trabajador como del trabajo.

Más aún, incluso la *igualdad de los salarios*, exigida por Proudhon, sólo transforma la situación del actual trabajador frente a su trabajo en la de todos los hombres. La sociedad pasa a ser concebida como capitalista abstracto.

El salario es consecuencia directa del trabajo enajenado y el trabajo enajenado es la causa directa de la propiedad privada. Por consiguiente ambos <, salario y propiedad privada,> son <sólo> aspectos <distintos de una misma realidad> y tienen que caer juntos.

2.º) De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se deriva aún otra consecuencia: la emancipación de la sociedad frente a la propiedad privada, etc., frente a la servidumbre, se expresa en la forma *política* de la *emancipación de los trabajadores*; no porque se trate sólo de esta emancipación, sino porque en ella se encierra la de toda la humanidad, y es que toda la esclavitud humana se halla implícita en la relación del trabajador con la producción y todas las formas

---

contacto personal con él precisamente cuando escribía los manuscritos de París. La insistencia en la crítica de la propiedad privada debe ser vista también sobre este fondo. Pero Proudhon no criticaba radicalmente la propiedad privada, sino que pretendía repartirla, salvando así de la proletarización a la clase media inferior; su ideal de justicia pretendía detener el proceso de un capitalismo cuya dinámica no había comprendido. Su desprecio del proletariado, sus elogios de la monarquía de Luis Felipe, como después de Napoleón III, eran significativos. Marx le criticará a fondo años después en la *Miseria de la filosofía.* En los *Manuscritos de París* «propiedad privada» y «capital» no se hallan claramente delimitados; en esto se sitúan aparentemente cerca de Proudhon. Pero (cfr. también infra, pág. 360) Marx ve, a diferencia de Proudhon, la dialéctica de la actividad humana que produce tanto la «propiedad privada» como su forma desarrollada, el «capital». La relativa indiferenciación de ambos conceptos en los *Manuscritos* se debe a que Marx habla aún de términos de «la acción humana», «el hombre», por más que de hecho los entienda en cada caso históricamente. Cfr. infra, nota 63.

de esclavitud no son sino modificaciones y consecuencias de esta relación.

Lo mismo que a partir del concepto del *trabajo enajenado, extrañado* hemos ganado *analíticamente* el de la *propiedad privada,* podemos desarrollar con la ayuda de ambos factores todas las *categorías* de la economía nacional, y en cada categoría —por ejemplo el usurero, la competencia, el capital, el dinero— [43] no reencontraremos más que una *expresión determinada* y *desarrollada* de estos fundamentos iniciales.

Pero antes de considerar la producción de estas figuras, tratemos de resolver aún dos tareas:

1.°) Determinar en general *lo que es* la *propiedad privada* tal y como ha resultado del trabajo enajenado, y en qué relación se halla con una *propiedad realmente humana* y *social.*

2.°) Hemos tomado como un hecho la *enajenación del trabajo,* su *extrañación,* y hemos analizado este hecho. Pero ¿cómo llega el *hombre* a *extrañar su trabajo,* a enajenarlo? ¿Cómo se basa esta enajenación en la naturaleza de la evolución humana? La pregunta está ya casi resuelta, desde que hemos *transformado* la cuestión del *origen* de la *propiedad privada* en la de la relación del *trabajo extrañado* con el desarrollo de la humanidad. Y es que, cuando se habla de *propiedad privada,* se cree que es algo ajeno al hombre, mientras que cuando se habla del trabajo, uno se refiere directamente al hombre mismo. Este nuevo planteamiento encierra ya su solución.

ad 1°) Qué es la propiedad privada en general y en qué relación se halla con una propiedad realmente humana.

El trabajo extrañado se nos ha fragmentado en dos partes integrantes, que se condicionan mutuamente o no son más que diversas expresiones de una misma situación: la *apropiación* aparece como *enajenación,* como *extrañación,* mientras que la *extrañación* aparece *como apropiación* y *enajenarse* parece el verdadero *arraigo.*

Hemos visto un aspecto: el trabajo *extrañado* con respecto al mismo

43. Para el dinero Marx ha esbozado abstractamente esta deducción al final de «La cuestión judía» (supra, págs. 202-207). El programa metódico implícito en este párrafo ha sido formulado lapidariamente por Marx en *El Capital* (OME 41, pág. 3, nota 89). «Análisis» tiene en el presente párrafo un sentido *constructivo* (y no meramente «analítico»), como corresponde a la dialéctica hegeliana. Las palabras «categorías» y «expresión» indican la imprecisión en 1844 del status de la dialéctica en Marx frente a la de Hegel. Como dirán expresamente las «Glosas sobre Wagner» (MEW XIX, págs. 361-362), en la dialéctica de Marx no se trata propiamente ni de categorías ni de una coherencia meramente lógica en el «desarrollo».

trabajador, o sea la *relación del trabajo extrañado consigo mismo.* Como producto, como resultado necesario de esta situación nos ha aparecido la *relación con que el que no trabaja posee* al *trabajador y su trabajo.* La *propiedad privada,* como expresión material y resumida del trabajo extrañado, abarca ambas situaciones: *la relación del trabajador frente al trabajo, al producto de éste* y al *que no trabaja,* y la relación del *que no trabaja frente al trabajador* y *al producto de su trabajo.*

Hemos visto cómo al trabajador que se *apropia* la naturaleza por el trabajo, la apropiación se le presenta como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como sacrificio de la vida, la producción del objeto como su pérdida en manos de una potencia ajena, de un hombre que le es *ajeno.* Volvámonos ahora a la relación de este hombre *ajeno* al trabajo y al trabajador con el trabajador, con el trabajo y con su objeto.

Por de pronto hay que notar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la extrañación, de la enajenación,* aparece en el que no trabaja como *estado de extrañación, de enajenación.*

Segundo, el *comportamiento real, práctico* del trabajador en la producción y con respecto a su producto (como actitud psicológica) reaparece como talante *teórico* en su opuesto, el que no trabaja. //XXVII/ *Tercero,* el que no trabaja hace contra el trabajador todo lo que el trabajador hace contra sí, pero nada de lo que hace contra el trabajador lo hace contra sí mismo.[44]

Examinemos más de cerca estas tres *situaciones.*[45] /XXVII//

44. Este párrafo y, menos literalmente los dos párrafos anteriores, son una acomodación de la dialéctica del señor y el esclavo en la *Fenomenología* (páginas 118-119). «El poder» de y sobre las cosas y las personas, una categoría que ha aparecido con frecuencia en las últimas páginas, es típica asimismo de la dialéctica del señor y el esclavo, que forma una especie de enrejado subyacente —pero exterior— a toda la 2.ª parte del 1.er manuscrito.

45. Marx ha interrumpido aquí abruptamente su trabajo. Así queda pendiente ante todo el desarrollo de las *categorías* económicas a partir de los *conceptos* de «trabajo enajenado» y «propiedad privada» (supra, pág. 356; cfr. nota 42). Pero también de las 2 tareas precisas que se había asignado el mismo pasaje, la 1.ª, la naturaleza de la propiedad privada, se le complica bajo la pluma y queda sin terminar; la 2.ª, la génesis de la enajenación del trabajo, no es abordada. Cabe pensar que la insuficiencia de un desarrollo excesivamente conceptual impide aquí una deducción satisfactoria para el mismo Marx. Su sentido materialista se halla demasiado desarrollado como para producir deducciones ideales a lo Proudhon; pero es excesivamente débil para sostener una deducción de la realidad humana en sus objetivaciones materiales. De todos modos expresamente la «enajenación» de la Edad Media no es ya la misma del capitalismo burgués, ni la del trabajador la misma del capitalista (cfr. supra, pág. 357).

[*Segundo manuscrito:*]

[LA SITUACIÓN DE PROPIEDAD PRIVADA.] [46]

<... El salario constituye los> //XL/ réditos del capital <que es el trabajador para> sí <mismo>. Así como el capital es el hombre que se ha perdido por completo, el trabajador es la presencia subjetiva de este hecho; el trabajo es el hombre absolutamente enajenado y el capital es la presencia objetiva de este hecho. Pero el *trabajador* tiene la desgracia de ser un *capital vivo* y por lo tanto *con necesidades*; en cuanto no trabaja pierde sus réditos y con ellos su existencia. El *valor* del trabajador depende, como capital que es, de la oferta y la demanda, y hace tiempo ha aprendido *físicamente* que su misma *existencia*, su *vida* es una oferta de *mercancía* como cualquier otra.[47] El trabajador produce el capital, el capital le produce a él; es decir, que el trabajador se produce a sí mismo y el producto de todo el proceso es el hombre como *trabajador*, como *mercancía*: un hombre que no es nada más que *trabajador* y en cuanto tal no tiene cualidades humanas más que para servir a capitales *ajenos*. Pero como ambos no tienen que ver entre sí y por tanto se hallan en una relación de indiferencia, exterioridad y casualidad, su <mutua> enajenación tenía que aparecer también en la *realidad*. Es decir, que en cuanto el capital se decide —por necesidad o por capricho— a prescindir del trabajador, éste deja de

46. De este manuscrito sólo se han conservado las 4 últimas hojas. Como la primera de éstas, la hoja XL, comienza con el final de una frase, ésta ha sido reconstruida en la traducción conjeturalmente.

47. Marx vuelve aquí al tema de los hombres como objeto de oferta y demanda, que ya había tocado al comienzo del 1.er manuscrito (supra, pág. 308). El tema se desliga ahora de las consideraciones de la economía política, para tomar un sesgo autónomo frente a ella, a lo sumo más cercano a la izquierda hegeliana y al comunismo utópico. En general el fragmento conservado del 2.° manuscrito recoge críticamente los temas del 1.er manuscrito (cfr. infra, notas 51 y 53).

existir hasta para sí mismo, se queda *sin* trabajo, o sea *sin* salario, y puesto que no existe *como hombre* sino *como trabajador*, ya puede dejarse enterrar, morirse de hambre, etc. El trabajador existe como tal únicamente mientras es capital *para sí* mismo, y sólo lo es mientras hay un *capital para él.* La existencia del capital es *su* existencia, su *vida*, y el capital determina el contenido de esa vida sin preocuparse de ella. De ahí que la Economía nacional no sepa nada del trabajador en paro, del hombre-de-trabajo una vez fuera de este contexto laboral. El pícaro, el vagabundo, el mendigo, el hombre-de-trabajo cuando se halla en paro, se muere de hambre, se halla en la miseria y se criminaliza, son *figuras* que no existen *para la Economía nacional* sino sólo para otros ojos: los del médico, el juez, el sepulturero, el guardia. Son espectros fuera de los dominios de la Economía nacional. Por tanto para ésta las necesidades del trabajador se reducen a *la* de mantenerle *durante el trabajo* y en la medida en que sea preciso para que no se ex[tinga] la *raza trabajadora.* Por tanto el salario tiene el mismo sentido que el *mantenimiento* y *cuidado* de cualquier otro instrumento productivo y, más en general, que el *consumo* de *capital* preciso para que éste se reproduzca con réditos, lo mismo que hay que echarles aceite a las ruedas para que sigan moviéndose. Por tanto el salario se halla entre los *costes* necesarios del capital y del capitalista y no debe sobrepasar la medida de esta servidumbre. Por tanto no era sino consecuente el que hasta la ley de 1834 los empresarios ingleses descontasen del salario, considerándolas como una parte integrante, las limosnas públicas que el trabajador recibía de la tasa de pobres.[48]

La producción no sólo produce al hombre como una *mercancía,* la *mercancía humana*, el hombre en la condición de una *mercancía*, sino que conforme a esta condición le *deshumaniza* tanto *psíquica* como corporalmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas ... El producto es la *mercancía consciente de sí* y *autónoma*, ... la mercancía *humana.* <Es un> gran progreso de Ricardo, Mill, etc. frente a Smith y Say el haber declarado *indiferente* e incluso *dañina* la *existencia* humana, es decir la mayor o menor productividad en hombres de la mercancía. Según ellos la producción no tiene por verdadero fin mantener con un capital tantos o cuantos trabajadores sino producir réditos,[49] *ahorrar* cada año determinada suma. Otro pro-

48. Engels se ha ocupado detenidamente de esta tasa al final de la *Situación de la clase trabajadora en Inglaterra* (MEW II, págs. 494-502; OME 6).

49. Marx, que aún carece de una teoría elaborada del capital (sobre todo de la plusvalía), emplea a veces, como aquí, indeterminadamente, la palabra «Zinsen»

greso tan grande como consecuente de la moderna //XLI/ Economía nacional en Inglaterra fue que, aun elevando el *trabajo* a principio *único* de la economía nacional, explicó a la vez con perfecta claridad la proporción *inversa* entre el salario y los réditos del capital y cómo normalmente el capitalista *sólo* puede ganar rebajando el salario y viceversa. La situación *normal* no sería según esto el fraude a los consumidores, sino el fraude mutuo de capitalistas y obreros.

La situación de propiedad privada encierra latentemente la situación de la propiedad privada como *trabajo* <por una parte>, como *capital* <por la otra> y la *relación* mutua entre ambas expresiones <de la misma situación>. Por una parte tenemos una producción de actividad humana como *trabajo*, o sea como actividad absolutamente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza y por tanto a la conciencia y a la realización de la vida humana, la *abstracta* existencia del hombre como mero *hombre-de-trabajo*; éste por tanto puede desplomarse en cualquier momento de su nada satisfecha a la nada absoluta, al fin de su existencia social y por consiguiente también de la real. Por otra parte tenemos una producción del objeto de la actividad humana como *capital*; en éste ha sido *borrada* toda cualidad natural y social del objeto, la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (y con ella todas las ilusiones políticas y sociales además del contacto con toda situación *aparentemente* humana), incluso *el mismo* capital se mantiene *idéntico* en sus más dispares realizaciones naturales y sociales, indiferente por completo frente a su contenido *real*.+

La culminación de esa contraposición significa con necesidad la culminación, el ápice y la decadencia de toda la situación.

De ahí que sea otro gran mérito de la moderna Economía nacional inglesa el haber definido la renta del suelo como la diferencia entre los réditos de la peor y la mejor tierra cultivada. Con ello [ha puesto en evidencia] las románticas fantasías del terrateniente —su supuesta importancia social y la identidad de sus intereses con los de la sociedad, todavía afirmada por *Adam Smith* siguiendo a los fisiócratas— y [ha] anticipado y preparado el proceso real que está transformando al terrateniente en un capitalista totalmente vulgar y prosaico, que simplifica y agudiza la contradicción <entre terratenientes y capitalistas> y acelera con ello el desenlace <de la propiedad privada>.[50] La *tierra* convertida

(intereses, réditos) para «beneficios» e incluso para toda fuente de ingresos. Por lo demás la frase entera vuelve a referirse a una idea de Ricardo que ha impresionado al joven Marx (vid. supra, pág. 332).

50. Esta idea se halla ya expuesta al final de la 1.ª parte del 1.er manuscrito

en *tierra*, la *renta* en *renta* pierden así su *linaje superior* y se convierten en *capital* e *interés*, carentes de significado o, mejor dicho, sin más significado que el dinero.+

La *diferencia* entre capital y tierra, beneficios y renta, entre éstos dos y el salario, la *industria* y la *agricultura*, bienes *muebles* e *inmuebles* es meramente *histórica* y carece de fundamento esencial en la cosa misma.[51] Es un momento en la formación y desarrollo históricos de la contraposición entre capital y trabajo, *fijado* <por falta de perspectiva>. Al revés que en la <inmóvil> propiedad inmueble, la industria (etc.) lleva expresados en sí misma su modo de origen y la contraposición con la agricultura en que se ha formado. <La industria> como forma <aún meramente> *especial* de trabajo, la diferencia <entre capital y tierra> como algo *esencial, importante, que toca* a la *vida entera*, sólo existe mientras la industria (la vida de ciudad) se está formando *frente* a los terratenientes (la vida de la nobleza feudal) y todavía muestra la marca feudal de esa contraposición como monopolio, cofradía, gremio, corporación, etc.[52] Así determinado, el trabajo conserva *aparentemente* un significado *social*, el de una comunidad *real*, todavía no ha pasado a *desinteresarse* por su contenido, como total ser-para-sí, que abstrae de todo otro ser; por eso no ha llegado aún a *emanciparse* como capital.

//XLII/ Pero el necesario *desarrollo* del trabajo significa la *industria* emancipada, constituida como industria para sí misma,[53] y el *capital*

(3.ª columna), supra, pág. 343). En cuanto a la referencia a Smith y los fisiócratas, el tomo 1.º de las *Teorías sobre la plusvalía* ha dedicado el 2.º capítulo a «los fisiócratas»; en él el § 5 estudia los «elementos fisiocráticos en Adam Smith».

51. La economía política había tendido constantemente a proyectar la situación actual en el pasado como «natural». Hegel ha jugado también aquí un papel para Marx, como lo muestra el vocabulario de la frase siguiente; en ella la palabra «momento» tiene el doble sentido de «factor» lógico y de fase o «momento» histórico.

52. Los *Grundrisse* ([págs. 363, 410;] OME 21, págs. 414, 464) han vuelto sobre este tema con densas formulaciones.

53. «Para sí misma» quiere decir aquí, como dos líneas más arriba, consciente y querida como tal, pero también independiente de la realidad «feudal», abstrayendo incluso unilateralmente de toda realidad que no sea ella misma. (Vid. *Lógica*, libro I, sección 1.ª, cap. 3; el problema del atomismo griego —objeto de la tesis doctoral de Marx— se basa en esta problemática.) El adjetivo «necesario», referido al movimiento histórico, ya antes presente en un contexto semejante (supra, pág. 347), presenta una indeterminación entre lógica y material que procede también de Hegel. A él se refiere no sólo una parte del presente párrafo sino, más especialmente, la alusión unas líneas más abajo, a que la verdad del señor es quien trabaja para él. Por lo demás el tema del señor y el esclavo pertenece

emancipado. El poder de la industria sobre su contrario se muestra enseguida en la aparición de una *agricultura* realmente industrial, cuando antes dejaba el peso del trabajo al suelo y a su *esclavo*, con quien el suelo se labraba a sí mismo. Al transformarse el esclavo en un trabajador libre, es decir en un *mercenario*, el terrateniente se ha convertido de suyo en un empresario, en un capitalista; una transformación, que comienza por el eslabón intermedio del *arrendatario*. Pero el *arrendatario* representa, revela el *secreto* del terrateniente; sólo él le da al terrateniente una existencia en la *economía nacional*, como propietario, ya que la renta de sus tierras sólo existe por la competencia entre los arrendatarios. De modo que en el *arrendatario* el señor se *ha* convertido ya esencialmente en un *vulgar* capitalista. Y esto tiene que ocurrir también en la realidad, el capitalista agrícola, el arrendatario, tiene que convertirse en señor o a la inversa. Tan *traficante industrial* es el *terrateniente* como el arrendatario, pues de la existencia de éste depende la del señor.

Pero ambos se acuerdan de sus orígenes opuestos, de su linaje: el terrateniente sabe que el capitalista es su esclavo de ayer, ahora insolente, emancipado, enriquecido y se ve amenazado, como *capitalista* que también es, por él; el capitalista sabe que el terrateniente es el señor parásito, cruel, egoísta[54] de ayer; sabe que el señor en cuanto capitalista resulta perjudicado por él, pero a la vez le debe a la industria toda su actual posición social, su fortuna y su nivel de vida; ve en el señor la antítesis de la *libre* industria y el capital *libre*, independiente de toda determinación natural. Tal oposición es sumamente enconada y se canta mutuamente las verdades. Basta con leer los ataques de la propiedad inmueble contra la propiedad mueble y viceversa, para hacerse una gráfica idea de su mutua vileza: +

El terrateniente hace valer el linaje de su propiedad, los recuerdos, las reminiscencias[55] feudales, la poesía del tiempo pasado, su carácter sentimental, su importancia política, etc. y, cuando habla económicamente, *sólo* la agricultura es según él productiva. A la vez describe a su adversario como un hombre sin cultura ni sentimientos, astuto, traficante, protestón, fraudulento, codicioso, venal, insumiso; un canalla que sólo

---

en Hegel a la dialéctica del «ser-para-sí» con que comienza este párrafo y acaba el anterior. (Cfr. infra, nota *17.) El párrafo entero insiste con ayuda de herencias hegelianas el tema que había tocado el 1.er manuscrito de la mano de la Economía política (supra, pág. 335).

54. «Egoísta» se halla en el manuscrito encima de «cruel».

55. «Reminiscencias» en el manuscrito encima de «recuerdos».

va tras el dinero, desgajado de la comunidad y haciendo fortuna de ella por todos los medios a su alcance, usurero, proxeneta, servil, oportunista, adulador, cicatero, calculador; un criminal que produce, alimenta y mima la competencia y por tanto el pauperismo y la disolución de todos los vínculos sociales; sin honor, sin principios, sin poesía, sin substancia, sin nada. (Así entre otros el fisiócrata *Bergasse*, a quien ya Camille Desmoulins fustigó en su revista «Révolutions de France et de Brabante»; vid. también v<on> Vincke, Haller, Leo, Kosegarten * y vid. *Sismondi.*) +

Por su parte la propiedad mobiliaria, como hija de los tiempos modernos y su legítima, auténtica progenie, se remite a las maravillas de la industria y del desarrollo. A su adversario le compadece como a un simple *por ilustrar* aún (y en esto tiene razón) sobre su propia naturaleza, que en vez de la moralidad del capital y del trabajo libre querría la inmoralidad de la fuerza bruta y la servidumbre. Le describe como un Quijote, que, bajo la apariencia de *rectitud*, *probidad*, del *interés general*, de la *tradición*, oculta su esclerosis, un hedonismo codicioso, el egoísmo, el interés particular, las malas intenciones. Le declara un taimado *monopolista* y sus reminiscencias, su poesía, su sentimentalismo, los rebaja con un sarcástico recuento histórico de la vileza, crueldad, degradación, prostitución, infamia, anarquía y sedición forjadas en aquellos románticos castillos.

//XLIII/ <En cambio,> la propiedad mobiliaria habría dado al mundo la libertad política, roto las cadenas que aherrojaban la sociedad burguesa, unido los continentes, creado el filantrópico comercio, la pura moral, el placer de la cultura y habría dado al pueblo en vez de sus bastas necesidades unas necesidades civilizadas y los medios de satisfacerlas. Por el contrario el terrateniente —ese ocioso y superfluo especulador con el trigo— le encarece al pueblo los alimentos de primera necesidad, obligando así al capitalista a elevar los salarios sin poder aumentar la productividad; de este modo entorpece la renta nacional, la acumulación de capitales y por tanto la posibilidad de dar trabajo al pueblo y riqueza a la nación; y al fin, impidiéndolos totalmente, provoca

* Vid. (en la formulación positiva <de esta misma posición>) al afectado hegeliano viejo, el teólogo *Funke*, cuando, siguiendo al Sr. Leo, cuenta con lágrimas en los ojos cómo, al ser suprimida la servidumbre, un esclavo se negó a dejar de ser *propiedad nobiliaria.* Vid. también las *Fantasías patrióticas* de *Justus Möser,* que se distinguen por no abandonar en ningún momento [...] el horizonte probo, pequeño-burgués, *casero, vulgar,* cazurro del filisteo, y sin embargo son *puras* fantasías. Esta contradicción es lo que las ha hecho tan atractivas para la psicología alemana.

la decadencia general y explota hasta el extremo *todas* las ventajas de la moderna civilización, sin hacer lo más mínimo por ella y ni siquiera deponer sus prejuicios feudales. Por último, al terrateniente —para quien el cultivo e incluso el suelo no son más que una fuente regalada de dinero— le bastaría con fijarse en su *arrendatario*, a ver si no es un tipo *probo, fantástico, ingenioso*, que en su corazón y en la realidad hace tiempo que pertenece a la *libre* industria y al *idílico* comercio, por más que no lo quiera aceptar y se le llene la boca con recuerdos históricos e ideales morales o políticos. Para la propiedad mobiliaria todo lo que el terrateniente realmente puede aducir en su favor sólo vale de los *agricultores* (el capitalista y los peones); y como, según él, el *terrateniente* es el verdadero *enemigo* de éstos, su argumentación se vuelve contra él mismo. *Sin* capital el terrateniente sólo dispondría de materia muerta y sin valor. La victoria civilizada del capital consistiría precisamente en haber descubierto y creado el trabajo humano como fuente de la riqueza en substitución de la cosa muerta. (Vid. Paul-Louis Courier, St. Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, Mac Culloch, Destutt de Tracy y Michel Chevalier.)

(Añadir aquí:) El curso *real* de la evolución produce con necesidad la victoria del *capitalista*, o sea de la propiedad privada en su apogeo, frente a la propiedad privada inmadura, a medias, <o sea> el *terrateniente*. Del mismo modo tiene que triunfar el movimiento sobre el inmovilismo, la vileza abierta y consciente sobre la disimulada e inconsciente, la *codicia* sobre el *hedonismo*, el declarado egoísmo sin descanso ni barreras, que profesó la *Ilustración*, sobre el *egoísmo de* la superstición con su provincianismo, su sabiduría de café, su probidad, su pereza y sus fantasías; el *dinero* sobre la otra forma de la propiedad privada.[56]

Los Estados que presienten un poco el peligro encerrado en el pleno desarrollo de la libre industria, de la pura moral y del filantrópico comercio, tratan —totalmente en vano— de detener la capitalización de la propiedad del suelo.

La *propiedad del suelo* —a diferencia del capital— es propiedad privada, capital todavía dentro de prejuicios *locales* y políticos, todavía sin encontrarse del todo por la superación de sus vínculos reales, el

56. En principio es concebible una economía perfectamente monetaria sin capital, si bien éste no puede existir sin ella. En lo que piensa Marx es la sustitución explosiva de todas las prestaciones personales y pagos en especie por el pago en dinero, que transformó la economía europea y trastornó toda su organización social en la frase del desarrollo del capitalismo. (Vid. supra, el extracto de Boisguillebert, págs. 294-299.)

capital aún *imperfecto.* En el curso de su *formación a escala mundial* tiene que llegar a su expresión abstracta, es decir *pura.*

La situación de *propiedad privada* es trabajo, capital y la relación entre ambos. El proceso que tienen que recorrer estos elementos, es:

1.°) Unidad inmediata o mediada de ambos.

Capital y trabajo todavía unidos; luego separados y enajenados, pero suprimiéndose y potenciándose recíprocamente como condición *positiva* el uno del otro.

[2.°)] Oposición entre ambos. Se excluyen recíprocamente; el trabajador sabe que el capitalista es la negación de su existencia y el capitalista sabe lo mismo del trabajador; ambos tratan de arrebatarse su existencia.

[3.°)] Oposición de cada uno *contra* sí mismo. Capital = trabajo acumulado = trabajo. Como trabajo, se descompone en *sí* y sus *réditos,* y éstos a su vez en *intereses y beneficios.* Holocausto total del capitalista, por el que cae en la clase obrera, lo mismo que el trabajador —aunque sólo excepcionalmente— se convierte en capitalista. Trabajo como factor integrante del capital, sus *costes.* Por tanto el salario <es> un sacrificio del capital.

El trabajo se descompone en *sí* y el *salario.* El trabajador mismo <es> un capital, una mercancía.

<4.°)> *Hostil oposición mutua.* /XLIII//

[*Tercer manuscrito:*]

[PROPIEDAD PRIVADA Y TRABAJO]

//I/ *ad pag.* XXXVI.[57] La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad consciente, como *sujeto*, como *persona* es el *trabajo*. La primera en reconocer el *trabajo* como su propio principio fue la Economía nacional —*Adam Smith*—, que con ello dejó de tener la propiedad privada por una *circunstancia* exterior al hombre. Por eso evidentemente la Economía nacional es un producto de la *energía* y *movimiento* reales de la propiedad privada, de la *industria* moderna. (La Economía nacional es la dinámica de la propiedad privada que se ha autonomizado como una realidad propia en la conciencia, la industria moderna como ego.) Y evidentemente a su vez la Economía nacional ha acelerado, ensalzado y convertido en una fuerza de la *conciencia* la energía y el progreso de esa *industria*. Por eso los partidarios del sistema monetarista y mercantilista, que no ven en la propiedad privada *más que* su carácter *objetivo* y exterior al hombre, son *fetichistas, católicos* para esta ilustrada Economía nacional, que ha descubierto el *carácter subjetivo* de la riqueza dentro de la propiedad privada. Con razón ha llamado *Engels* a *Adam Smith* el *Lutero de la*

57. El 3.er manuscrito comienza con dos largos apéndices al texto perdido del 2.º manuscrito, precedidos de las referencias respectivas a las páginas en que se insertaban: el 1.er apéndice en la pág. XXVI, el 2.º en la pág. XXXIX del 2.º manuscrito. Sin embargo, estos apéndices no son extrínsecos al resto del 3.er manuscrito. Así la parte dedicada a la división del trabajo (infra, págs. 399-405 y sobre todo págs. 404-405) se dedica a fundamentar y explanar la afirmación con que el 1.er apéndice abre el 3.er manuscrito. Conforme al plan de Marx ha sido retirado de este manuscrito el Prólogo (págs. XXXIX y XL, supra, págs. 303-306) y los textos sobre Hegel (XI-XIII, XVII-XVIII, XXIII-XXXIV, infra, págs. 410-432). Aparte de esto la numeración original del manuscrito salta por equivocación de la pág. XXI a la XXIII y de la XXIV a la XXVI.

Economía nacional.[58] Lutero reconoció la *religión*, la *fe* como la esencia del mundo exterior y por tanto se enfrentó al paganismo católico; suprimió la religiosidad *externa*, haciendo de la religiosidad la esencia *interior* del hombre; negó los curas externos al laico, porque los pasó a su corazón. Del mismo modo se suprime la riqueza externa e independiente del hombre, o sea la riqueza externa que sólo puede ser adquirida y defendida extrínsecamente; o, lo que es lo mismo, esta *objetividad extrínseca, irreflexiva* de la riqueza es suprimida al incorporarse la propiedad privada en el hombre mismo y reconocerla éste como su propia esencia. Pero así el hombre mismo pasa a ser determinado por la propiedad privada como en Lutero por la religión. Por tanto la Economía nacional, cuyo principio es el trabajo al contrario del Mercantilismo <, cuyo principio es el dinero y su correspondencia religiosa el catolicismo,> no hace, bajo la apariencia de reconocer al hombre, sino realizar consecuentemente la negación del hombre; éste, en efecto, deja de encontrarse en una tensión extrínseca con una propiedad privada extrínseca: él mismo se ha convertido en esta esencia dividida de la propiedad privada. Lo que antes fue *hallarse fuera de sí*, extrañación real del hombre, ha pasado a ser simplemente el acto de extrañarse, de enajenarse. +

O sea que la Economía nacional comienza reconociendo aparentemente al hombre, su independencia, su autonomía, etc., y, al incorporar en él mismo la propiedad privada, se libera a sí misma de las *determinaciones* locales, nacionales, etc. *de la propiedad privada* como de algo *externo.* Es decir, pone en movimiento una energía *cosmopolita*, universal, que allana todas las barreras y todos los vínculos, para ocupar su lugar como la *única* política, universalismo, límite y vínculo. Pero de este modo, a medida que se desarrolla, tiene que deponer esta *hipocresía* y presentarse en *todo* su *cinismo.* Es lo que hace cuando —sin preocuparse por las contradicciones aparentes en que le enreda esta doctrina— desarrolla el *trabajo* como la única *esencia de la riqueza* mucho más *exclusivamente* y por tanto con *más fuerza y consecuencia,* muestra la *inhumanidad* de estas consecuencias —contra lo que pensaba en un principio— y por último (la escuela de *Ricardo*) da el golpe de gracia a la *renta del suelo*, último resto *individual, natural,* de propiedad

58. *Esbozo de una crítica de la Economía nacional* (MEW I, pág. 503). La acuñación concreta era de Engels, pero basándose en Feuerbach (por ej. en el § 7 de la *Filosofía del futuro* o en la 2.ª parte de la Introducción a *La esencia del Cristianismo.* El tema del fetichismo, que preludia la famosa sección 4.ª del 1.er capítulo del *Capital,* repite y perfila teóricamente una alusión en el artículo sobre el «hurto de leña» (MEW I, pág. 147).

privada y de fuente de riqueza aún intacto por la dinámica del trabajo, penetrándolo totalmente y convirtiéndolo en una expresión de la propiedad feudal incapaz de ofrecerle resistencia. El *cinismo* de la Economía nacional aumenta desde Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc. no sólo relativamente, en cuanto las consecuencias de la *industria* les van apareciendo cada vez más desarrollada y contradictoriamente, sino que también absolutamente su enajenación frente al hombre es cada vez mayor y más consciente que en sus predecesores; pero *sólo* porque su ciencia se desarrolla con más consecuencia y verdad. Convirtiendo en sujeto la propiedad privada como realidad activa, convierten simultáneamente al hombre en lo esencial <«zum Wesen»> y precisamente al hombre como un monstruo <«als ein Unwesen»>. De este modo la contradicción real corresponde por completo a la contradicción que los economistas nacionales han reconocido como su fundamento <teórico>. La desgarrada //II/ *realidad* de la *industria*, lejos de refutar el *desgarramiento intrínseco* de ese principio <teórico>, lo confirma. Tal principio <teórico> no es otra cosa que el de este desgarramiento <real>.

La doctrina fisiocrática del *doctor Quesnay* constituye la transición entre el sistema mercantilista y Adam Smith.[59] La *fisiocracia* es por de pronto la disolución de la propiedad feudal *en el ámbito de la Economía nacional*; pero a la vez *en el mismo ámbito* y con la misma prioridad es también su *transformación*, su reinstauración, sólo que en un lenguaje económico en vez de feudal. Toda la riqueza se resuelve en *tierra* y *agricultura*. La tierra todavía no es *capital* sino una forma *específica* suya, con validez en y *por* su natural especificidad; pero la tierra es también un *elemento* general, natural, mientras que el mercantilismo sólo reconocía la existencia de la riqueza en el *noble metal*. Es decir, que el *objeto* de la riqueza, su materia, ha cobrado a la vez la suprema generalidad dentro de los *límites naturales* (en cuanto, aunque aún *naturaleza*, es riqueza directamente objetiva). Y la tierra sólo existe para el *hombre* por el trabajo, por la agricultura. O sea, que la subjetividad de la riqueza se transfiere ya al trabajo. Pero a la vez la agricultura es el *único* trabajo *productivo*. Es decir, que el trabajo no ha sido comprendido todavía en su generalidad y abstracción, todavía se halla vinculado a un *elemento* específico *de la naturaleza como a su materia*, todavía, por tanto, sólo es reconocido en una *forma específica*

59. Las *Teorías sobre la plusvalía* (OME 45, 13-41) han dado años después un comentario de los fisiócratas más preciso, pero basado en la idea fundamental que Marx desarrolla a continuación.

dada por la naturaleza. De ahí que aún sea una extrañación humana *precisa, específica,* lo mismo que su producto sigue siendo concebido como una riqueza determinada, que incluso corresponde más a la naturaleza que al trabajo. En la tierra sólo se ve aún una realidad natural independiente del hombre, en vez de capital, es decir un factor del mismo trabajo.[60] Por el contrario, el trabajo aparece como un factor *suyo.* Pero el fetichismo de la riqueza, que hasta entonces había sido exterior, meramente objetiva, queda reducido a un elemento natural muy simple y su esencia subjetiva es reconocida, aunque todavía parcialmente, en una forma concreta. Esto conlleva necesariamente el progreso de que se reconozca el *carácter general* de la riqueza y el *trabajo,* tomado en su plena absolutez o abstracción, cobre el rango de *principio.*[61] A la fisiocracia se le demuestra que la *agricultura,* tomada económica, fundadamente, es lo mismo que cualquier otra industria; es decir, que la *esencia* de la riqueza es *simplemente* el *trabajo* y no un trabajo *determinado,* ligado a un elemento específico, a una proyección peculiar del trabajo.

La fisiocracia niega la riqueza *particular* exterior, meramente objetiva, declarando que su *esencia* es el trabajo. Pero éste no es por de pronto para ella más que la *realidad subjetiva* de la propiedad del suelo (la fisiocracia parte del tipo de propiedad que se presenta históricamente como predominante y reconocido); la *extrañación del hombre* sólo la ve en la propiedad del suelo. El carácter feudal de esta propiedad lo niega declarando la *industria* (agricultura) como su *realidad*; pero, al hacer de la *agricultura* la *única* industria, rechaza el mundo industrial y reconoce el feudalismo.

Evidentemente, en cuanto se ha comprendido el *carácter subjetivo* de una industria, que se constituye frente a la propiedad de la tierra, es decir como industria, esa subjetividad incluye en sí a su opuesto como algo propio. Lo mismo que la industria engloba la propiedad **raíz**

60. En la *Lógica* (libro I, sección 1.ª, caps. 2 y 3) «la existencia» en forma inmediata, exterior, es el paso anterior al subjetivo «ser-para-sí». Cfr. [*Grundrisse,* pág. 155;] OME 21, pág. 182.

61. Aquí la abstracción del trabajo es vista como progreso, mientras que en el 1.er manuscrito (supra, págs. 314, 315) e incluso después (pág. 379) es presentada como abstracción del hombre. Aunque aquí se considera la abstracción del trabajo en sí y en otras afirmaciones citadas se trata de la abstracción del trabajo con respecto al capital, ambas series de afirmaciones son correlativas. Pero es que lo destruido por la abstracción del trabajo no es *la* humanidad (socialismo utópico o radicalización de Feuerbach) sino *una* humanidad histórica con potencialidades de otra humanidad subjetiva en un sentido universal antes imposible.

abolida, la *subjetividad* de la industria contiene también la subjetividad *de la propiedad raíz.*

Los bienes raíces son la primera forma de la propiedad privada; la industria —o más bien el esclavo emancipado de ellos— se les enfrenta primero como un tipo histórico especial de la propiedad. Y este proceso se repite en la concepción científica del carácter *subjetivo* de la propiedad privada, del *trabajo*, que aparece primero como *trabajo agrícola*, antes de hacerse valer como *trabajo* sin más.

//III/ Toda la riqueza se ha convertido en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo; la *industria* es el trabajo en su perfección, del mismo modo que el *sistema fabril* es la *industria* en su plenitud, o sea la plenitud del trabajo, y el *capital industrial* la perfecta figura objetiva de la propiedad privada.

Ya vemos cómo en estos momentos la propiedad privada se halla por primera vez en condiciones de completar su dominación sobre el hombre y de convertirse en la potencia histórica a escala mundial y en la forma más universal.

[Propiedad privada y comunismo]

Ad pag. XXXIX. La antítesis entre *desposeídos* y *propietarios* permanece indiferenciada,[62] —<es decir, que> no es comprendida como *interacción activa*, como relación *intrínseca*, como antítesis que es *contradicción*— mientras no es comprendida como oposición entre *trabajo* y *capital.* Esa antítesis puede cobrar incluso una *primera* figura, como en Roma, Turquía, etc., sin necesidad de que se haya desarrollado aún el dinamismo de la propiedad privada. Pero de este modo no *aparece* aún como producida por la misma propiedad privada, mientras que el trabajo —la subjetividad de la propiedad privada en cuanto excluida de la propiedad— y el capital —el trabajo objetivado en cuanto excluye al trabajo— <son> la *propiedad privada* en la forma desplegada de su contradicción y por tanto de una relación enérgica y al fin autodestructiva.

62. La indiferenciación («Indifferenz») tiene en Hegel también el sentido de indiferencia. La abstracción, en efecto, es indiferente por indiferenciada a las cualidades que contiene potencialmente. «Indifferenz» tiene por tanto un sentido lógico, y su matiz psicológico denota al carácter soberanamente activo *del concepto*, mientras que en Marx se refiere expresamente a concreciones *de la acción humana.* (Vid. *Lógica*, libro I, sección 3.ª, A.)

Ad ibidem. La superación de la enajenación de sí mismo recorre el mismo camino que ésta. Primero la *propiedad privada* sólo es vista en su aspecto objetivo, aunque ya se tiene al trabajo por su esencia. Por tanto existe en la forma de *capital,* que debe ser superado «como tal» (Proudhon).[63] O bien la *forma específica* de ese trabajo nivelado, fraccionado y por tanto sin libertad, es tenida por la fuente del *carácter nocivo* de la propiedad privada y de su existencia enajenada de los hombres (*Fourier,* conforme a los fisiócratas, vuelve a concebir la agricultura por lo menos como el trabajo por *excelencia*; *St. Simon* por el contrario declara el *trabajo industrial* en cuanto tal como el esencial y anhela consecuentemente la dominación *absoluta* de los industriales y una mejora de la situación de los trabajadores). El *comunismo,* por último, es la expresión *positiva* de la superación de la propiedad privada, primero como propiedad privada *general.* Al tomar esta relación <social> en su *generalidad,* el comunismo

1) comienza no siendo más que su *generalización* y *plenitud* y, como tal, se presenta en doble forma. Por de pronto se halla enfrentado a una propiedad *material* tan poderosa, que su deseo es aniquilar *todo* lo que como *propiedad privada* no pueda ser posesión de todos y abstraer *violentamente* del talento, etc. La *posesión* física, inmediata le parece el único objetivo de la vida y de la existencia, la condición del *obrero* no es superada sino extendida a todos los hombres; la relación <social> de la propiedad privada se continúa en la que mantiene la comunidad con el mundo material. El dinamismo con que la propiedad privada general se opone a la propiedad privada, llega a expresarse por último en la forma bestial de que, al contrario del *matrimonio,* las *mujeres* deban ser tenidas *en común,* y aunque el matrimonio ciertamente era una *forma* de *propiedad privada exclusiva,* la mujer queda convertida en propiedad *común* y *vulgar.* Se puede decir que en la idea de las *mujeres en común* se *desvela el secreto* de este comunismo aún tan tosco e inconsciente. Lo mismo que la mujer pasa del matrimonio a la prostitución universal, así el mundo entero de la riqueza, es decir la componente objetiva del hombre, pasa de la situación de matrimonio

63. Marx vuelve sobre la incomprensión por Proudhon de lo que es el capital. El § 5 del capítulo 3 de *¿Qué es la propiedad?* («1.ª Memoria») titulado: «Que el trabajo conduce a la igualdad de las propiedades», sacaba al final esta consecuencia: «Desde el momento en que todo capital acumulado es una propiedad social, nadie puede ser su exclusivo propietario». Las comillas en el texto de Marx —«como tal»— no reproducen el texto de Proudhon, sino que son una traducción al lenguaje hegeliano de esta sentencia proudhoniana.

exclusivo con el propietario a la de prostitución universal con la comunidad.[*7] +

Este comunismo, que lo recorre todo negando la *personalidad* del hombre, no es sino consecuente expresión de la propiedad privada, que es esa misma negación. La *envidia* universal y constituida en poder es la forma larvada en que se produce y en que se satisface la *codicia,* si bien de *otro* modo. La idea de la propiedad privada como tal siempre se ha vuelto *por lo menos* contra la propiedad privada *más rica* en la forma de envidia y ansia de nivelación, hasta el punto de que éstas constituyen incluso el núcleo de la competencia. El comunismo basto no es más que el colmo de esta envidia, de esta nivelación. Su punto de partida es la *idea* de un minimum y <por tanto> tiene su medida *delimitada, precisa.* Esta supresión de la propiedad privada se halla tan lejos de ser una apropiación real, como lo demuestra su abstracta negación del mundo entero de la cultura y la civilización, así como la vuelta a la simplicidad *antinatural* //IV/ de un hombre *pobre* y sin necesidades,[64] que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado aún a ella.

La comunidad sólo existe en el *trabajo* y la igualdad <es la> del *salario* pagado por el capital comunitario, la *comunidad* como el capitalista general. Ambos aspectos de la relación se hallan elevados a una generalidad *ideal*: el *trabajo* como la concreción en la que cada uno se halla puesto, el *capital* como la generalidad y poder reconocidos de la comunidad.

En la relación con la *hembra* como *presa* y sirvienta de la lascivia comunitaria se halla expresada la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo. En efecto, el secreto de esta situación tiene una expresión *inequívoca,* decidida, *manifiesta,* descarada en la relación

*7. <Al pie de la página V del 3.er manuscrito se halla un pequeño texto separado del resto de la página por una raya continua. Su contenido parece encajar aquí:> La prostitución no es más que una expresión *especial* de la *general* prostitución en que se encuentra el *trabajador,* y como la prostitución es una situación en la que cae no sólo el prostituido sino también el que le prostituye —y la vileza de éste es aún mayor—, también el capitalista, etc., pertenece a esta categoría.

---

64. «Ya sin contar con el factor de liberación que hay en el trabajo, es una imagen falsa la que se imagina al hombre en un, así llamado, estado de naturaleza, en el que sólo habría tenido simples necesidades materiales, como las llaman, y necesitado para la satisfacción de ellas nada más que de medios como se los otorgaba directamente una naturaleza casual; un estado en que, con respecto a las necesidades, vivía en libertad.» (*Filosofía del Derecho,* § 194.)

del *hombre* con la *mujer* y en la forma en que se entiende su *inmediata* y *natural* relación a nivel de especie.[65] La relación inmediata, natural, necesaria entre los seres humanos es *la* que hay entre el *hombre* y la *mujer.* En esta relación *natural* a nivel de especie la relación del hombre con la naturaleza es directamente relación entre seres humanos, igual que ésta es la relación del hombre con la naturaleza, su propia condición *natural.* De modo que en tal relación *aparece para los sentidos,* reducido a un *hecho* observable, hasta qué punto el ser humano se le ha convertido al hombre en naturaleza o viceversa. Por esta situación se puede así medir perfectamente el nivel de cultura que ha alcanzado el ser humano. Del carácter de esta relación se deduce hasta qué grado el *hombre* se ha producido y comprendido como *ser a nivel de especie,* como *hombre.* La relación del hombre con la mujer es la relación más *natural* entre dos seres humanos. En ella se muestra por tanto hasta [qué] punto el comportamiento *natural* del hombre se ha hecho *humano* o el ser *humano* se le ha convertido al hombre en *natural,* su *naturaleza humana* en *naturaleza.* Aquí se muestra también hasta [qué] punto la *necesidad* del hombre se ha convertido en necesidad *humana,* hasta qué punto el *otro* ser humano ha llegado como ser humano a serle una necesidad y hasta qué punto él es comunidad, a la vez que su existencia ha alcanzado su máxima individualidad.

De modo que la primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *basto,* no es más que una de las *formas en que aparece* la vileza de la propiedad privada, que trata de establecerse como la *comunidad positiva.*

2) El comunismo α) político, sea de cuño democrático o despótico; β) acompañado de supresión del Estado, pero todavía imperfecto y afectado por la propiedad privada, o sea por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo sabe ya que es la reintegración o reencuentro del hombre consigo, la superación de su enajenación de sí

65. La relación inmediata y natural a nivel de «especie» («Gattung») es la relación sexual, el coito («Begattung»), por el que el individuo se supera produciendo una vida que le trasciende, la de la especie. El hombre es a la vez el único animal capaz de ser especie conscientemente. Hegel había formulado ya esta idea en una forma teórica asumida por Feuerbach y Marx (*Fenomenología,* V, A, a), αα, pág. 200). Como se ve más claramente en las líneas siguientes, la sexualidad es por tanto un fragmento de «naturaleza» inmanente al hombre —por el que éste pertenece a una especie natural—, en el que a la vez éste realiza precisamente su ser específicamente humano e individual: una sexualidad convertida en mero objeto, en «naturaleza» corresponde a la enajenación económica; una sexualidad tan natural como humana correspondería a la verdadera superación de la propiedad privada.

mismo; pero, no habiendo comprendido todavía ni lo que es de suyo la propiedad privada ni el carácter *humano* de las necesidades, todavía se halla preso y afectado por aquélla. Ciertamente ha comprendido ya su idea, pero no su realidad.

3) El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana de sí mismo,* y por tanto como *apropiación* real del ser *humano* por y para el hombre; por tanto el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social,* es decir humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente.[66] Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la *verdadera* solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza[67] y con el hombre, la verdadera solución de la discordia entre existencia <de hecho> y esencia <potencial>, entre objetivación y afirmación de sí mismo, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Él es la solución del enigma de la historia y lo sabe.[68]

//V/ El proceso entero de la historia es así la procreación *real* del comunismo, el parto de su existencia empírica; pero además en ese proceso la conciencia pensante del comunismo *comprende conscientemente* su *génesis.* En cambio el comunismo aún imperfecto trata de fundamentarse *históricamente* con lo que existe, partiendo de figuras *históricas* aisladas que se opusieron a la propiedad privada. Para ello (como se les ha metido en la cabeza a Cabet, Villegarde, etc.) aísla del proceso determinados factores, fijándolos como pruebas de su prosapia histórica, sin más éxito que demostrar la incongruencia de la —con mucho— mayor parte de este proceso con sus afirmaciones y que, si un tal comunismo ha existido alguna vez, su misma existencia *pasada* refuta sus pretensiones de *esencia.*

Se comprende fácilmente que el movimiento revolucionario entero no puede encontrar su base tanto empírica como teórica más que en el dinamismo de la *propiedad privada,* o sea de la economía.

Esta propiedad privada *material,* directamente *sensible,* es la expresión material, sensible de una vida *humana enajenada.* Su proceso —la producción y consumo— es la revelación *sensible* del movimiento de toda la producción hasta ahora, es decir de la realización o realidad del hom-

66. Cfr. supra, pág. 175; *La ideología alemana*; MEW III, págs. 70-77; OME 7.

67. Una formulación más matizada, menos optimista, infra, pág. 421, nota *18. Cfr. asimismo *El capital,* tomo 1.°, cap. 5, § 1.

68. Esta formulación es corregida por Marx mismo infra, pág. 388.

bre. La religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc. no son sino formas *especiales* de la producción, hallándose sometidas a su ley general. Por tanto la positiva superación de la *propiedad privada,* apropiándose la vida *humana,* es superación positiva de toda enajenación, o sea el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc. a su existencia *humana,* es decir *social.* La enajenación religiosa en cuanto religiosa se limita a *la conciencia* de la intimidad humana; pero la enajenación económica es la de la *vida real,* su superación comprende por tanto ambos aspectos. Evidentemente el proceso de los diversos pueblos depende *inicialmente* de qué vida es la que *reconoce* cada uno de ellos como verdadera, la que se desarrolla en la conciencia o en el mundo exterior, la vida ideal o la real. El comunismo comienza de primeras (Owen) con el ateísmo, el ateísmo se halla aún muy lejos del *comunismo* y todavía es más bien abstracto. De ahí que la filantropía del ateísmo comience siendo sólo una abstracta filantropía *filosófica,* mientras que la del comunismo comienza ya siendo *real* y su objetivo directo es la *efectividad.*[69]

Ya hemos visto <al comienzo de este punto 3)> cómo, una vez presupuesta la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre —tanto a sí mismo como al otro—; el objeto, realización directa de su individualidad, es recíprocamente su propia existencia para el otro hombre y la del otro hombre para él y en sí misma. Pero además tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son a la vez resultado y punto de partida del proceso (y la *necesidad* histórica de la propiedad privada radica precisamente en la necesidad con la que son este *punto de partida*).[70] Es decir, que

69. Como se ve por este contexto, la tesis 11 sobre Feuerbach («los filósofos han pensado el mundo...») formulará la substitución de la filosofía por la práctica no sólo contra los filósofos tradicionales sino contra el comunismo utópico, representado aquí concretamente por Owen. Su enorme resonancia en el comunismo francés se debió a sus realizaciones prácticas, mejor pensadas y un tiempo mucho más eficaces que las de Cabet en Norteamérica. Fue su ateísmo, ya expresado en *Una visión nueva de la sociedad* (1813) y profesado en público, lo que comenzó haciéndole sospechoso a las clases dirigentes. Pero su comunismo guardó en su entusiasmo ético una fuerte componente mística, que al fin de su vida desembocó en el espiritismo.

70. *La ideología alemana* (MEW III, págs. 76-77; OME 7) ha explicado este paréntesis: en la fase del comunismo primitivo los medios de producción no son punto de partida, porque aún no se han separado de la individualidad, no son algo distinto de su actividad; lo mismo vale correlativamente de la separación entre individuo y sociedad. La sociedad como existencia individual conscientemente universal (de modo análogo al concepto de «especie») es una potencialidad que pasa por una fase de separación antes de poder desarrollar todas sus virtua-

la *socialidad* es la característica general de todo el proceso; *igual que* la sociedad misma produce al *hombre* como *hombre*, éste le *produce* a ella. La actividad y el disfrute son, tanto por su contenido como por su *modo de existencia*, actividad y disfrute *sociales*. Sólo el hombre *social* es consciente de la entraña *humana* de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta ésta como aquello que le *une* con el <otro> *hombre*, como su realidad para el otro y del otro para él, a la vez que el elemento en que vive la realidad humana; sólo entonces se convierte la naturaleza en la *base* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces sabe el hombre transformada su existencia de *natural* en *humana*, la naturaleza en hombre. Por tanto la *sociedad* es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza.

//VI/ La actividad y el consumo sociales no existen de ningún modo *sólo* en la forma de una actividad *directamente* social y de un consumo directamente *social*. Ciertamente la actividad y consumo comunitarios —es decir, la actividad y consumo que se manifiestan y confirman directamente en *sociedad real* con otros hombres— se dan siempre allí donde esa expresión *directa* de la socialidad se basa en la naturaleza de su contenido y concuerda con ella.

Pero también cuando trabajo *científicamente*, etc. actúo *socialmente* porque actúo en cuanto *hombre*, pese a que sólo rara vez podré realizar esta actividad en directa comunidad con otros. No sólo el material de mi actividad me es previo como un producto social —al igual que el lenguaje, en el que actúa el pensador—; también mi existencia *personal es* actividad social. Por eso lo que haga de mí mismo lo hago para la sociedad y la conciencia de mí con la que actúo es la de un ser social.

Mi conciencia *universal* no es sino la figura *teórica* de lo representado como figura *viva* por la comunidad *real*, por el ser social, mientras que hoy en día la conciencia *universal* es una abstracción de la vida real y como abstracción se le contrapone antagónicamente. De ahí que también la *actividad* de mi conciencia universal —en cuanto actividad— sea mi existencia *teórica* como ser social.

Sobre todo no hay que fijar otra vez la «sociedad» como una abstracción frente al individuo. El individuo *es* el *ser social*.[71] De ahí que la

---

lidades humanas. En este sentido dice supra (pág. 175): «la razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional».

71. No sólo en el sentido de que es *un* ser social, sino de que es *el* ser

proyección exterior de su vida —incluso si no se realiza en forma inmediatamente *comunitaria* junto con otros— *sea* manifestación y confirmación de la *vida social.* La vida humana no se *divide* en vida individual y vida de la especie, por más necesariamente que unas existencias individuales representen más *particular* y otras más *generalmente* la vida de la especie, o por mucho que la vida de la especie sea una vida individual más *particular* o más *general.*

Como *conciencia de su especie,* el hombre confirma su *vida social* real y no hace sino repetir en el pensamiento su existencia real, del mismo modo que lo que es la especie se confirma en su conciencia existiendo para sí, como ser pensante, en su generalidad.

Por más que el hombre sea así un ser *particular* —precisamente su particularidad le convierte en un individuo y en comunidad real, *individual*—, es también la *totalidad,* totalidad ideal, existencia subjetiva de la sociedad, que se piensa y siente a sí misma. El hombre existe además en la realidad no sólo como percepción y disfrute real de la existencia social, sino como una totalidad de proyección exterior de vida humana.

Consecuentemente la *distinción* entre pensar y ser encierra a la vez su *unidad.*

La *muerte* parece una dura victoria de la especie sobre el individuo concreto, contradiciendo a la unidad de ambos; pero el individuo concreto no es más que una *concreción de la realidad de la especie* y por lo tanto mortal.*8

[4]) +

*8. La *propiedad privada* no es sino la expresión sensible de que el hombre se convierte en *objeto* de sí mismo, más aún en un objeto extraño e inhumano, de que la proyección exterior de su vida es la extrañación de ésta, de que la realización de sí mismo es irrealización, una realidad *ajena.* Del mismo modo la superación positiva de la propiedad privada —es decir la apropiación *sensible* del ser y de la vida humanos, del hombre objetivo, de las *obras* humanas para y por el hombre— no sólo debe ser comprendida como un *disfrute inmediato* y nada más, como mero *poseer, tener.* El hombre se apropia su ser universal universalmente, o sea como un hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo —ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, sentir, querer, actuar, amar, en una palabra: todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios— //VII/ se apropian el objeto en sus comportamientos *objetuales,* o sea en su *conducta frente al objeto.* En esa apropiación de la realidad

---

social, el ser de la sociedad. Vid. este contenido desarrollado en la crítica al § 277 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (supra, pág. 26).

humana, en el comportamiento de esos órganos frente al objeto se *pone por obra la realidad humana*; ésta (es por tanto tan variada como lo son los *aspectos y actividades* de la naturaleza humana y) consiste a la vez en hacer y padecer; pues también en el sufrimiento, entendido humanamente, el hombre disfruta de sí mismo.

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto no es *nuestro* hasta que lo tenemos, es decir hasta que o bien existe para nosotros como capital o *usamos* directamente de él poseyéndolo, comiéndolo, bebiéndolo, llevándolo puesto, habitándolo, etc. (Verdad es también que la propiedad privada no ve en estas realizaciones inmediatas de la posesión sino medios de *subsistencia,* y a quien sirven de medios es a la *vida* de la *propiedad privada* <como> trabajo y capitalización.)

Todos los sentidos físicos y mentales han sido pues sustituidos por su simple y llana enajenación, el sentido del *tener.* El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza, para que pudiera dar a luz su propia riqueza interior. (Sobre la categoría del *tener,* vid. *Hess* en los «21 folios».)[72]

La supresión de la propiedad privada es por tanto la *emancipación* completa de todos los sentidos y propiedades humanos, pero precisamente porque estos sentidos y propiedades se han hecho *humanos* tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo *humano,* lo mismo que su *objeto* en un objeto social, *humano,* que proviene del hombre para el hombre. Los *sentidos* se han hecho por tanto *teóricos* en su inmediata praxis. Aunque su comportamiento con la *cosa* se guíe sólo por ella, la cosa misma es un comportamiento *objetivo del hombre* consigo mismo y con los hombres y viceversa. (La única oportunidad de comportarme en la práctica humanamente con la cosa es que la cosa se comporte humanamente con el hombre.) De modo que las necesidades y el disfrute han perdido su naturaleza *egoísta* y la naturaleza su mera *utilidad,* en cuanto la utilidad se ha convertido en la utilidad *humana.*

Igualmente los sentidos y el disfrute de los otros hombres se han convertido en mi *propia apropiación.* Por eso, además de estos órganos inmediatos, se forman órganos *sociales* en la *forma* de la sociedad; por ejemplo la actividad directamente en sociedad con otros, etc. se ha convertido en un órgano para *proyectar mi vida hacia fuera* y en un modo de apropiación de la vida *humana.*

Es evidente que el ojo *humano* tiene otra forma de disfrutar que el ojo bruto, inhumano; lo mismo vale del *oído,* etc.

---

72. Hacia el final de la *Filosofía de la Acción* Moses Hess decía: «*La propiedad material es la consciencia del Espíritu convertida en idea cosificada.* El Espíritu no comprende espiritualmente el trabajo, la elaboración, la proyección exterior de sí mismo, como su libre acción, como su propia vida, sino como algo materialmente distinto. ... El *ansia de ser* <("Seinsucht")> —a saber el ansia de eternidad como individualidad concreta, como yo limitado, como ser finito— es precisamente lo que lleva a la *codicia* <("Habsucht", ansia de tener)>. A su vez la negación de toda cualidad, el yo abstracto y el comunismo abstracto —consecuencia de una "cosa en sí" vacía, del criticismo y la revolución, del *imperativo* insatisfecho— es quien ha llevado al *ser* y *tener.* Así han pasado las palabras *auxiliares* a *principales*».

Un hombre que se está muriendo de hambre no ve en la comida la forma humana sino sólo abstractamente un alimento; lo mismo daría que la comida estuviese totalmente cruda, y no hay forma de encontrar una diferencia entre esta ingestión y la de un *animal.* Un hombre necesitado, con preocupaciones, se queda *insensible* ante el espectáculo

---

Resumiendo, sólo si el objeto se le convierte al hombre en objeto *humano* u hombre objetivo, sólo entonces no se pierde el hombre en su objeto. Y esto sólo es posible, cuando el objeto se le convierte en objeto *social* y él mismo se convierte en ser social, lo mismo que en este objeto la sociedad se le convierte en realidad.

Por tanto a medida que al hombre en la sociedad se le convierte la realidad objetiva en realidad de las facultades humanas, en realidad humana y por tanto en realidad de sus *propias* facultades, todos los *objetos* se le convierten en la *objetivación* de sí mismo, en objetos que confirman y realizan su individualidad, en *sus* objetos; es decir, *él mismo* pasa a ser objeto. *Cómo* se hacen suyos los objetos, eso depende ya de la *naturaleza* tanto del *objeto* como de la *facultad* que *le* corresponda; precisamente la *calidad* de esta correspondencia constituye el modo especial, *real* de la afirmación. Los objetos de la *vista* ni se forman igual ni son iguales que los del *oído.* Lo característico de cada facultad es precisamente su *forma característica de ser,* o sea también el modo característico de su objetivación, de su *ser* vivo, *objetivo-real.* //VIII/ Por tanto el hombre resulta afirmado en el mundo objetivo no sólo mentalmente, sino con *todos* los sentidos.[73]

Pasando del punto de vista objetivo al subjetivo, la música es quien despierta en el hombre la sensibilidad musical; para un oído inmusical la mejor música *carece* de sentido, [no] es objeto, ya que mi objeto sólo puede confirmar alguna de mis facultades, sólo puede existir para mí en cuanto mi facultad exista para sí como capacidad subjetiva, el sentido que para mí tenga un objeto (sólo lo tiene para el sentido correspondiente) sólo llega hasta donde llegue *mi* sentido. Por tanto los *sentidos* del hombre social *no* son los del hombre sin sociedad. Sólo el despliegue en los objetos de la riqueza del ser humano produce la riqueza de *su* sensibilidad subjetiva, un oído musical, un ojo sensible a la belleza de la forma, en una palabra *sentidos* capaces de placeres humanos, sentidos que se confirmen como facultades *humanas* en parte por su cultivo, en parte por su misma producción. Y es que no sólo los cinco sentidos sino también los sentidos llamados espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra la sensibilidad *humana,* la humanidad de los sentidos, es producida por la existencia de *su* objeto, por la naturaleza *humanizada.* La *formación* de los cinco sentidos es obra de toda la historia pasada. Tampoco un *sentido* presa de una brutal necesidad práctica tiene más sentido que el de su *estrechez de miras.*+

---

73. «Sólo en los tiempos modernos ha vuelto la Humanidad —como antaño Grecia tras la ensoñación del mundo oriental— a la percepción sensible, es decir, limpia, objetiva, de lo sensible, es decir real; precisamente así es como ha accedido a sí misma.» (*Feuerbach* III, págs. 308-309; *Aportes,* págs. 155-156.) Cfr. también, especialmente para las siguientes referencias a la música, la Introducción a *La esencia del Cristianismo.*

más hermoso; el comerciante en minerales percibe sólo el valor mercantil, pero no la belleza y naturaleza peculiar del mineral, carece de sensibilidad para la mineralogía. O sea que es precisa la objetivación teórica y práctica del ser humano tanto para *humanizar* los *sentidos* del hombre como para producir una *sensibilidad humana* a la altura de toda la riqueza del hombre y de la naturaleza.[74] *[9]

Como se ve, sólo en el estado de sociedad pierden subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad <(«Leiden»)> su oposición y por tanto su existencia como tales antítesis.+ *[10]

¿Qué se puede pensar de una ciencia que prescinde *elegantemente* de esta gran parte del trabajo humano sin sentir su propia limitación en su insensibilidad frente a la enorme riqueza de esa producción humana? ¡Lo único que se le ocurre frente a ésta es la palabra *«necesidades»*, *«vulgares necesidades»*!

Las *ciencias naturales* han desarrollado una actividad enorme y se han apropiado cada vez más materiales. Sin embargo la filosofía se ha

*9. El proceso de la *propiedad privada,* con su riqueza y su miseria tanto materiales como espirituales, suministra a la sociedad en vías de constituirse todos los materiales precisos para la formación de una sensibilidad *humana. Del mismo modo* la realidad estable de la sociedad *en la plenitud de su desarrollo* es el hombre que ella produce en toda esta riqueza de su ser <humano>, el hombre *en la abundancia y en posesión de toda la extensión y profundidad de sus sentidos.*+

*10. Como se ve, la solución de las antinomias *teóricas sólo* es posible *prácticamente*, por la energía práctica del hombre. Por consiguiente su solución no es de ningún modo simplemente una tarea del conocimiento, sino una tarea *real* de la vida, insoluble para la *filosofía* precisamente porque ésta no ha visto en ella *más que* un problema teórico.

Como se ve, la historia de la *industria,* la existencia que se halla *objetivada* en ésta, es el libro *abierto* de las *facultades humanas*, es en forma tangible la *psicología* humana, que hasta ahora nunca ha sido comprendida en su conexión con la *esencia* humana sino sólo extrínseca y utilitaristamente. Y es que en el estado de enajenación no se //IX/ era capaz de comprender la realidad de las facultades humanas y los *actos humanos a nivel de especie* más que en la forma de la existencia general del hombre, de la religión o de una historia abstractamente universal, comprendida como política, arte, literatura, etc. Lo que en la *industria corriente, material* (que se puede considerar como una parte de ese proceso general o bien como una parte *especial* de la industria, ya que hasta ahora toda actividad humana ha sido trabajo, o sea industria, actividad enajenada de sí) se encuentra bajo la forma de enajenación como objetos *tangibles, ajenos, útiles,* son las *facultades objetivadas* del hombre. La *Psicología* no podrá convertirse en la ciencia *real,* llena de verdadero contenido, mientras este libro, o sea la parte de la historia más presente y accesible a los sentidos, siga sellado para ella.+

74. Cfr. infra, págs. 417-418.

mantenido tan ajena a las ciencias como éstas a la filosofía. Su momentánea fusión sólo fue una *ilusión de la fantasía*.[75] Querer no es poder. La misma historiografía se ocupa de las ciencias naturales sólo de paso, como factor de ilustración y utilidad de algunos grandes descubrimientos. Pero tanto más han intervenido *prácticamente* las ciencias naturales a través de la industria en la vida humana, cambiándola y preparando la emancipación humana, si bien su efecto inmediato ha sido llevar al colmo la deshumanización. La *industria* es la relación *real*, histórica de la naturaleza, y por tanto de las ciencias naturales, con el hombre. Por eso, una vez comprendida como revelación *exotérica* de las *facultades humanas*, se entiende también la *humanidad* de la naturaleza o *naturalidad* del hombre; la ciencia natural, perdiendo su orientación abstractamente material o por mejor decir idealista, se convierte en la base de la ciencia *del hombre*, del mismo modo que ya se ha convertido en la base de la vida realmente humana, aunque sea en forma enajenada. Poner *una* base para la vida y otra para la *ciencia* es de antemano una mentira. + *[11]

Los *sentidos* (vid. Feuerbach)[77] tienen que ser la base de toda ciencia. Ésta no es *real* más que cuando parte de los sentidos en la doble figura de la conciencia *sensible* y de las necesidades *sensibles*; o sea, cuando parte de la naturaleza. El «*hombre*» tiene que convertirse en objeto de la conciencia *sensible* y las necesidades del «hombre como hombre» en las necesidades; toda la historia es historia de la preparación, del desarrollo[78] de este resultado. La misma historia es una parte *real* de la

*11. La naturaleza como se desarrolla en la historia humana —y éste es el acto fundacional de la sociedad humana—[76] es la naturaleza *real* del hombre; de ahí que la naturaleza, tal y como se genera en la industria aunque en forma *enajenada*, sea la verdadera naturaleza *antropológica*.

---

75. Más que Hegel la referencia parece ser aquí la filosofía especulativa de la naturaleza de Schelling. Marx trató de conseguir una colaboración de Feuerbach sobre este tema para los *Anuarios Francoalemanes*. También Engels se había ocupado ya detenidamente de Schelling.

76. Frente a las tradicionales teorías (o mitologías) de un contrato social originario, un acto puntual e intencional, la sociedad en todas sus formas, incluida la sociedad política, es interpretada aquí como un proceso natural, en el que la misma naturaleza se va hominizando por el trabajo de los hombres que forman parte de ella. Vid. *La ideología alemana* (MEW III, pág. 30).

77. «Sólo por los sentidos recibimos verdaderamente un objeto, no por el pensamiento de por sí.» (*Feuerbach* III, pág. 298; *Aportes*, pág. 145. Cfr. § 18 de la *Filosofía del futuro*.)

78. «Del desarrollo» se halla añadido en el original inmediatamente encima de «de la preparación».

historia natural, del proceso en que la naturaleza se hace hombre. En un futuro la ciencia de la naturaleza será la ciencia del hombre y a la vez se hallará subsumida bajo ésta: no habrá más que *una* ciencia.[79]

//X/ El *hombre* es el objeto inmediato de la<s> ciencia<s> natural<es>. Y es que la *naturaleza* directamente *sensible* para el hombre es por de pronto la sensitividad humana (son lo mismo), presente inmediatamente en forma sensible como el *otro*; sólo *otro* hombre hace presente la propia sensitividad como sensitividad humana. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*. El objeto primario del hombre —el hombre— es naturaleza, sensitividad, y cada una de las facultades humanas no puede reconocerse a sí misma más que en la ciencia de lo natural, del mismo modo que no puede realizarse objetivamente más que en objetos *naturales*. Incluso el elemento en que el pensamiento existe y se proyecta vitalmente, el *lenguaje*, es algo sensitivo. Realidad *social* de la naturaleza y ciencia *humana* de la naturaleza o *ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas.[*12]

5) Un *ser* no se considera independiente mientras depende de otro; y sólo deja de depender, cuando se debe su *existencia* a sí mismo. Un hombre que vive por la gracia de otro se considera dependiente. Y yo vivo absolutamente por la gracia de otro, si no sólo le debo mi conservación, sino que además me ha *creado*, si es la *fuente* de mi *vida*; y mi vida tiene necesariamente un tal fundamento fuera de sí, cuando no es mi propia creación. De ahí que la *Creación* sea una imagen muy difícil de borrar de la conciencia del pueblo. La independencia de la naturaleza y del hombre le es *incomprensible*, pues va contra todas las *evidencias* de la vida práctica.

*12. Salta a la vista que un *hombre rico* y unas necesidades *humanas ricas* sustituyen a la *riqueza* y la *miseria* de la economía nacional. El hombre *rico echa en falta* a la vez una totalidad para la proyección vital de su humanidad. Su propia realización la siente como una necesidad íntima, como *penuria*. En el socialismo no sólo la *riqueza* sino también la *pobreza* del hombre cobran por igual un significado *humano* y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que levanta en el hombre la apetencia de la mayor riqueza el *otro* hombre. El poder de lo que es objetivo en mí, la erupción sensible de mis facultades en acción es la *pasión*; en ese momento ésta se convierte en mi *actividad* esencial.

79. Esta afirmación reaparece en *La ideología alemana* (MEW III, pág. 18), en un pasaje tachado. Se trata de una afirmación no sólo prospectiva sino también programática, que luego se le ha hecho problemática a Marx, toda vez que insinúa la posibilidad de una total superación de la diferencia entre el hombre y el resto de la naturaleza (cfr. *El Capital*, tomo I, cap. 5, § 1).

La *geognosis* ha asestado un duro golpe a la <creencia en la> Creación de *la Tierra*, explicando la formación de ésta, su devenir, como un proceso, como autogeneración. La generatio aequivoca es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Ahora bien, naturalmente es fácil decirle a uno en particular lo que ya dijo Aristóteles: tu padre y tu madre son los que te han engendrado, de modo que el coito de dos seres humanos, o sea un acto reproductor de su especie, es quien produce al hombre. Ya ves que físicamente el hombre debe al hombre su existencia. Por tanto no basta con tener en cuenta *un* aspecto, la progresión *infinita*, insistiendo: ¿Quién ha engendrado a mi padre, a su abuelo, etc.? Lo que tienes que hacer es atenerte así mismo en esa progresión a su tangible *circularidad,* en la que el *hombre* se repite por la procreación, es decir se mantiene constantemente como sujeto.+

Sólo que tú responderás: Te concedo esa circularidad; pero tú me tienes que conceder a mí la progresión que me impulsa consecuentemente hasta la pregunta: ¿Quién ha producido al primer hombre y a la misma naturaleza? +

Lo único que yo te puedo responder es: Tu pregunta misma es producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a esa pregunta. Pregúntate si no parte de un punto de vista al que no puedo responder nada, porque está equivocado. Pregúntate si un pensamiento razonable puede aceptar esa progresión. Cuando preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, es que abstraes de ambos. Supones que *no existen* y sin embargo quieres que te demuestre su *existencia.*+

Lo que te digo es: renuncia a tu abstracción y así se acabará tu problema; o bien, si prefieres seguir aferrado a ella, sé consecuente //XI/ y piensa que *no existes*, del mismo modo que lo piensas del hombre y de la naturaleza; a fin de cuentas también tú eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto comiences a hacerlo, tu *abstracción* del ser de la naturaleza y del hombre carece de sentido. ¿O eres un egoísta tan grande que, siendo todo nada para ti, quieres hacer una excepción contigo?

Tú me puedes responder: no quiero reducir la naturaleza, etc. a la nada, sino que te pregunto por el *acto del que procede*, del mismo modo que un anatomista se pregunta por la formación de los diversos huesos, etc.

Pero para el hombre socialista *todo lo que se suele llamar historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como un progresivo surgir de la naturaleza ante y para el

hombre. Ésta es para un socialista la demostración palpable, irrefutable de su *nacimiento* a partir de sí mismo, del *proceso que le ha dado origen.* Desde el momento en que se ha hecho práctica, sensiblemente palpable que el hombre y la naturaleza son *esenciales en sí mismos*, y que el reconocimiento entre dos hombres es naturaleza en toda su realidad del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza constituye la existencia humana, se hace imposible prácticamente seguir preguntando por un ser *ajeno* a la naturaleza y al hombre, superior a ellos; esta cuestión implicaría reconocer que la naturaleza y el hombre no son algo esencial. Entonces el *ateísmo*, negación de esta inesencialidad, pierde todo su sentido, ya que consiste en *negar a Dios* para afirmar así la *existencia del hombre.* El socialismo puede ya prescindir en cuanto tal de esa negación, pues la *esencia* de que parte es la *conciencia sensible* (*teórica y práctica*) del hombre y de la naturaleza. El socialismo es la *conciencia positiva de sí*, que ha dejado atrás la negación de la religión, lo mismo que la *vida real* positiva es la realidad humana, que ha dejado atrás el *comunismo*, la negación de la propiedad privada.[80] El comunismo es la afirmación como negación de la negación, y por consiguiente, en la próxima evolución histórica, el factor *real*, necesario de la emancipación y recuperación del hombre. El *comunismo* es la figura necesaria y el enérgico principio del próximo futuro; pero el comunismo no es como tal la meta del desarrollo humano, la figura de una sociedad humana. /XI// [80 bis]

[NECESIDADES, PRODUCCIÓN Y DIVISIÓN DEL TRABAJO]

//XIV/ 7) Ya hemos visto lo que significa en el socialismo la *riqueza* de las necesidades humanas y por tanto un *nuevo modo* y un nuevo *objeto de producción.* [Es una] nueva confirmación de las facultades *humanas* y un nuevo enriquecimiento del ser *humano.* En la propiedad privada el significado <es el> contrario. Cada uno especula sobre cómo crearle al otro una *nueva* necesidad para imponerle un

80. Religión y propiedad privada son la negación simple, la enajenación del hombre. La negación de religión y propiedad privada es por tanto la negación de la negación. Pero la verdadera identidad dialéctica según Hegel es que la universalidad *abstracta* de la doble negación —en este caso el ateísmo, el comunismo— se convierta en universalidad *real.* Tal es la lógica implícita en las siguientes líneas del párrafo.

80[bis]. Aquí sigue en el manuscrito (págs. XI-XIII) la «Crítica de la dialéctica de Hegel y en general de su filosofía», que, siguiendo las indicaciones de Marx, se da al final (infra pág. 410).

nuevo sacrificio, para atarle a una nueva dependencia y para seducirle con nuevos *placeres* hasta la ruina económica. Cada uno trata de adquirir una facultad *ajena* sobre el otro para satisfacer las egoístas necesidades propias. El reino de los seres ajenos a que el hombre se halla sometido crece por tanto con la masa de los objetos, y cada nuevo producto es un nuevo *grado* del mutuo engaño y explotación. El hombre se va empobreciendo como hombre. Cada vez le hace falta más *dinero* para apoderarse de eso que le es hostil. Y el poder de su *dinero* disminuye a medida que aumenta la producción; es decir, que su indigencia crece a la par que el *poder* del dinero: el ansia del dinero es la verdadera y única necesidad que produce la economía nacional.

La *cantidad* del dinero es la cualidad única en que se va concentrando todo su *poder*. Del mismo modo que el dinero lo reduce todo a su abstracción, su propia dinámica le convierte en algo *cuantitativo*. La *desmesura* y la *aberración* pasan a ser su verdadera medida; y es algo que se nota hasta subjetivamente: Por una parte la expansión de la producción y de las necesidades se convierte en el esclavo *ingenioso* y siempre *calculador* de planes inhumanos, refinados, innaturales e *imaginarios*. La propiedad privada es incapaz de convertir las necesidades brutas en necesidades *humanas*. Su *idealismo* consta de *castillos en el aire, arbitrariedad y capricho*. No hay eunuco que adule más vilmente a su déspota ni busque medios más infames para excitar su sensualidad embotada y ganarse así su favor, que el eunuco industrial, el productor, con tal de captarse unas monedas engatusando los pájaros dorados que pueblan el bolsillo de un prójimo cristianamente amado. (Todos los productos son cebos para atraerse lo que es el otro, su dinero. Todo deseo real o posible es una debilidad con que la mosca es atraída al papel engomado: explotación universal de la comunidad humana, lo mismo que toda imperfección humana une al cielo y es el lado por el que los clérigos tienen acceso a los corazones; cada necesidad es una nueva ocasión de acercarse al prójimo con las formas más afables y palabras como: querido amigo, yo te doy eso que te hace falta; pero ya sabes la conditio sine qua non y con qué tinta tienes que vendérteme; a la vez que te procuro un placer, te limpio el bolsillo.) Para poder exigir una propina por sus servicios de celestina, se plegará a las ocurrencias más abyectas del otro, hará de alcahuete entre él y el objeto de su deseo, le insinuará placeres malsanos, acechará todas sus debilidades.+

Esta enajenación se muestra además en que el refinamiento de las necesidades y de los medios para satisfacerlas produce a la vez un bestial salvajismo, la simplicidad absoluta, abstracta y bruta de la necesidad; o,

mejor dicho, la enajenación reproduce simplemente su propio significado antagónico. El trabajador pierde hasta la necesidad de respirar aire libre; el hombre se halla volviendo a las cavernas, sólo que ahora apestadas por la pestilencia mefítica de la civilización y //XV/ habitadas *precariamente* como un poder extraño; cualquier día puede uno perder la casa, ser puesto en la calle si no paga. Por esta morgue tiene que *pagar* encima. El trabajador ya no sabe qué es la vivienda *iluminada* —según el Prometeo de Esquilo uno de sus mayores dones—, que hizo del salvaje un hombre. Luz, aire, etc., la limpieza *animal* más simple deja de ser para el hombre una necesidad. La *suciedad*, ese empantanamiento y descomposición del hombre, se convierte en su *elemento*; el hombre *vive* literalmente en el *arroyo* de la civilización. Un completo abandono *contra natura,* una naturaleza en descomposición se convierte en el *elemento en que vive.* Los sentidos dejan de existir, no sólo en su forma humana, sino incluso en una forma *inhumana* que por tanto ya ni siquiera llegaría a animal. Reaparecen los más rudos procedimientos —e instrumentos— del trabajo humano; la *rueda de andar* de los esclavos romanos se ha convertido en la forma de producción y de existencia de muchos trabajadores ingleses. El hombre ha perdido sus necesidades humanas e incluso pierde las *animales.* Un irlandés ya no tiene más necesidades que *comer,* y en concreto *comer patatas* y más en concreto sólo la peor *patata forrajera.* Pero todas las ciudades industriales de Inglaterra y Francia tienen también sus *pequeñas* Irlandas. El salvaje, el animal sienten todavía la necesidad de cazar, moverse, etc., de comunicación. En cambio la simplificación del trabajo que supone la máquina se aprovecha para convertir en trabajador al que aún no es hombre, al hombre completamente inmaduro —el *niño*—, lo mismo que el trabajador se ha convertido en un niño desastrado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre, para convertir al hombre *débil* en máquina.*[13]

*13. El economista nacional (y el capitalista, en realidad siempre estamos hablando de los hombres *reales* de negocios cuando nos referimos a los economistas nacionales, su confesada existencia *en forma científica*) demuestra cómo la multiplicación de las necesidades y de los medios para satisfacerlas produce la carencia de necesidades y la indigencia, 1.º) reduciendo las necesidades del trabajador al nivel más mínimo y miserable de subsistencia, y su actividad al movimiento mecánico más abstracto; desde el momento en que *también* esta vida es declarada como vida y existencia humana, el hombre carece, según dice el economista nacional, de toda otra necesidad tanto en lo que toca a su actividad como al disfrute de la vida; 2.º) *calculando* como medida general, pues vale para la masa de los hombres, la vida (o <mera> existencia) tan miserable como sea posible. El economista nacional convierte al trabajador en un ser insensible y sin necesi-

Bien es verdad que en este punto se ha levantado una controversia dentro de la Economía nacional. Unos (Lauderdale, Malthus, etc.) propugnan el *lujo* y rechazan la frugalidad; los otros (Say, Ricardo, etc.) propugnan la frugalidad, maldiciendo del lujo. Pero aquéllos admiten que, si toman partido por el lujo, es para producir el *trabajo,* o sea la frugalidad absoluta; [83] y éstos confiesan que, si recomiendan frugalidad, es para producir la *riqueza,* es decir el lujo. Los primeros se figuran *románticamente* que la codicia pudiera no ser el único motor del consumo de los ricos, y contradicen sus propias leyes presentando el *despilfarro* como un medio directo de enriquecimiento; de ahí que los otros

---

dades, del mismo modo que convierte su acción en una pura abstracción de toda acción. Por tanto, cualquier *lujo* del trabajador le parece reprobable y todo lo que pasa de la necesidad más abstracta —sea como placer pasivo o como actividad personal— le parece un lujo. La Economía nacional, esta ciencia de la *riqueza,* es por tanto a la vez la ciencia de la renuncia, de la miseria, del *ahorro*; y realmente llega a *ahorrarle* al hombre hasta la *necesidad* de *aire* puro o de *movimiento* físico. Esta ciencia de la maravillosa industria es a la vez la ciencia del *ascetismo,* y su verdadero ideal es el avariento *ascético* pero *usurero* [81] y el esclavo *ascético* pero *productivo.* Su ideal de moralidad es el *trabajador,* que mete en la Caja de Ahorros una parte de su salario; y al servicio de esta ocurrencia predilecta hasta se ha encontrado con un *arte* de esclavos, el teatro sentimental. La Economía nacional, por tanto, pese a su apariencia mundana y voluptuosa, es una ciencia realmente moral, la más moral de todas las ciencias. Su tesis central es la abnegación de sí mismo, la renuncia a vivir y a todas las necesidades humanas. Cuanto menos *seas,* cuanto menos vida despliegues, tanto más *tendrás,* tanto mayor será tu vida *extrañada,* tanto más ser enajenado tuyo acumularás. Todo //XVI/ lo que el economista nacional te quita de vida y humanidad te lo compensa en *dinero* y *riqueza,* y todo lo que no puedes lo puede tu dinero. Él puede comer, beber, ir al baile y al teatro, entiende de arte, es erudito, domina las rarezas históricas como el poder político, hace viajes; él puede darte todo eso, puede comprarlo; él es la verdadera *capacidad* de un hombre.[82] Pero él, que es todo esto, no *puede* crearse y comprarse más que a sí mismo, pues todo lo demás es su esclavo y teniendo al señor tengo ya el esclavo, que por tanto no necesito. Pasiones y actividad, todo desaparece en la *codicia.* El trabajador sólo puede tener lo necesario para querer seguir viviendo y sólo le es lícito querer vivir para tener.

---

81. Sobre el ascetismo capitalista cfr. *El Capital,* tomo I, cap. 22, § 3 (OME 41, págs. 235-241). Cfr. también infra, pág. 396, nota *17.

82. «Vermögen» (aquí traducido por «capacidad») tiene en alemán el doble sentido de riqueza en dotes naturales y en fortuna material. Cfr. la cita de Shakespeare que cierra el 1.^{er} capítulo del *Capital* (OME 40, pág. 94). Las siguientes líneas aluden al capítulo IV, A de la *Fenomenología.*

83. Para la base empírica de esta afirmación, vid. los *Grundrisse* ([págs. 623-624;] OME 22, págs. 122-123); para su sentido teórico, vid. el 1.^{er} tomo de las *Teorías* ([MEW XXVI, 1, pág. 376;] OME 45, pág. 420).

les demuestren con tanto celo como detalle que el despilfarro, lejos de acrecentar mis *bienes,* los disminuye. Los segundos cometen la hipocresía de no confesar que son precisamente el capricho y la ocurrencia quienes determinan la producción; se olvidan de las «necesidades refinadas», se olvidan de que sin consumo no habría producción, de que, con la competencia, la producción no hace más que aumentar su amplitud y lujo, de que el uso le determina a la producción el valor de la cosa [84] y de que la moda determina el uso. Todo su ideal es la producción de «cosas útiles», olvidando que la producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil.* Tanto los unos como los otros olvidan que derroche y ahorro, lujo y privación, riqueza y pobreza son lo mismo.

Y no sólo tienes que ser ahorrativo con tus sentidos inmediatos, quitarte la comida de la boca, etc.; si quieres ser económico, si no quieres que tus ilusiones te lleven a la ruina, tienes que ahorrarte compartir intereses generales, la compasión, la confianza, todo eso y más.*[14]

*14. Todo lo que es tuyo tienes que ponerlo a la *venta,* o sea hacerlo útil. Pongamos por caso que pregunto al economista político: ¿está de acuerdo con las leyes económicas el que gane dinero con la entrega y venta de mi cuerpo a la lascivia ajena? (Los obreros franceses llaman a la prostitución de sus mujeres e hijas la hora tanta de trabajo y lo es literalmente.) ¿O es que no obro conforme a esas leyes si vendo mi amigo a los marroquíes? (La venta directa de hombres en la forma de comercio con los conscriptos, etc. ocurre en todos los países civilizados.) El economista me contestará: Contra mis leyes no obras; pero ten en cuenta lo que dirán mis vecinas la Sra. Moral y la Sra. Religión; mi moral y religión *económicas* no tienen nada que objetarte, pero...

—¿Pero a quién tengo que creer entonces, a la Economía nacional o a la moral?

—La moral de la Economía nacional es el *lucro, el trabajo y el ahorro, la sobriedad.*

—Pero la Economía nacional me promete la satisfacción de mis necesidades.

—La Economía nacional de la moral es la riqueza en buena conciencia, en virtud, etcétera.+

---

84. Ya Adam Smith (*La riqueza de las naciones,* libro I, cap. 4 in fine) había contestado inequívocamente que el «valor de uso» se halla a menudo en relación inversa al «valor de cambio» de un objeto. Por eso no es arbitrario leer en esta frase de Marx, aparte de su sentido inmediato, otra idea desarrollada después en *El Capital* (OME 40, pág. 99): el grado de extensión de las relaciones de cambio comienza dependiendo del desarrollo alcanzado por la producción de los bienes de consumo. El valor de uso no determina así cuantitativamente el valor de cambio, pero sí su existencia mínima. El lujo ha tenido una parte muy importante en el desarrollo de la sociedad con intercambio monetario generalizado. Más abajo, al comienzo del próximo párrafo tachado, es el valor de uso el que depende del de cambio, un hecho perceptible cada día.

El señor *Michel Chevalier* reprocha a Ricardo que prescinde de la moral. Pero Ricardo no hace sino dejar que la Economía nacional hable su propio lenguaje. Ricardo no tiene la culpa de que éste no suene moralmente. M<ichel> Ch<evalier> abstrae de la Economía nacional cuando moraliza; pero, cuando hace Economía nacional, abstrae de la moral tan real como inevitablemente. La vinculación de la Economía nacional con la moral o es arbitraria, accidental y por tanto sin fundamento ni carácter científico, vano ejercicio de *hipocresía,* o es tomada por *esencial,* en cuyo caso sólo puede consistir en la vinculación de las leyes de la Economía nacional con las de la moral. ¿Qué le va a hacer Ricardo, si en vez de esta vinculación lo que hay es un antagonismo? Por lo demás, también la oposición entre Economía nacional y moral es mera *apariencia,* es oposición *y* no lo es. Lo que pasa es que la Economía nacional expresa las leyes morales a *su modo.*[*15]

El sentido que tiene la producción para los ricos, se *revela* en el que tiene para los pobres. Hacia arriba las formas de trato son siempre finas, disimuladas, ambiguas, apariencia; hacia abajo groseras, directas, sin tapujos, realidad. Las *rudas* necesidades del trabajador son una fuente de ganancias mucho mayor que las *refinadas* necesidades del rico. Las viviendas de los sótanos londinenses les rinden a sus caseros más que palacios; es decir, que desde el punto de vista de los beneficios suponen *más riqueza* o, como dicen los economistas nacionales, más riqueza *social.* Y la industria especula no sólo con el refinamiento de las necesidades sino también con su *primitivismo.* Pero éste es artificial y por tanto su satisfacción es en realidad *embrutecimiento, ilusión,* civilización dentro de la ruda barbarie de las necesidades. Por eso las ta-

---

—Pero ¿cómo puedo ser bueno, si no soy? ¿Cómo puedo tener buena conciencia si no sé nada? +

—La enajenación lleva consigo que las diversas instancias me apliquen medidas distintas y opuestas, la moral una, la Economía nacional otra, pues cada una de ellas es una forma precisa de la enajenación humana y cada una //XVII/ fija un determinado ámbito de la actividad enajenada de mis facultades, cada una se halla enajenada de la otra enajenación... +

*15. La carencia de necesidades como principio de la Economía nacional se manifiesta de la forma más *estupenda* en su *teoría de la población.* Hay *demasiados* hombres. Hasta la existencia de los hombres es un puro lujo y el trabajador, si es «*moral*», será *ahorrativo* procreando. (Mill propone alabanza pública para los que se muestren continentes y reprensión pública para los que pequen contra esta infertilidad matrimonial ... ¿No es esto moral, doctrina de la ascética?) Producir hombre<s> es tenido por miseria pública.

bernas inglesas son la *viva* imagen de la propiedad privada. Su *lujo* muestra la verdadera relación del lujo y la riqueza industriales con el hombre. Por eso son, con razón, los únicos esparcimientos dominicales del pueblo que la policía inglesa por lo menos no persigue con severidad. /XVII//

//XVIII/ Ya hemos visto que el economista nacional identifica capital y trabajo por muchos conceptos: 1.º) El capital es *trabajo acumulado*. 2.º) Dentro de la producción el capital se caracteriza como *trabajo* productivo, en parte como su reproducción lucrativa, en parte como materia prima del trabajo, en parte como *instrumento que trabaja* por *sí mismo* (la máquina es el capital directa y expresamente identificado con el trabajo). 3.º) El trabajador es un capital. 4.º) El salario pertenece a los costes del capital. 5.º) Por lo que toca al trabajador, el trabajo es la reproducción de su capital vivo. 6.º) Por lo que toca al capitalista <el trabajo es> un factor en la actividad de su capital.

7.º) Finalmente el economista nacional supone que capital y trabajo fueron originariamente una cosa; en aquel paraíso terrenal el capitalista era a la vez trabajador. //XIX/ Para el economista nacional (vid. Mill) fue un hecho fortuito, y por tanto inexplicable intrínsecamente, el que ambos factores se separasen en dos personas antitéticas.

Las naciones que aún deslumbra el brillo exterior de los nobles metales y siguen adorando este fetiche, no son monetariamente perfectas. Contraste entre Francia e Inglaterra.

El *fetichismo* es un ejemplo que muestra hasta qué punto la solución de los enigmas teóricos es una tarea de la praxis y sólo realizable prácticamente, del mismo modo que la verdadera praxis es la condición de una teoría real y positiva. La conciencia sensible del fetichista es distinta de la del griego, porque lo es aún su existencia sensible. La abstracta hostilidad entre sentidos y mente es inevitable, mientras la sensitividad humana frente a la naturaleza, la sensitividad humana de la naturaleza, o sea también la sensitividad *natural* del *hombre*, no ha sido producida aún por el propio trabajo del hombre.+

La *igualdad* no es sino la traducción francesa, es decir política, del alemán Ich = Ich <(Yo = Yo)>. La igualdad como *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política*, la misma del alemán, cuando concibe al hombre como «conciencia universal de sí mismo».[85] Eviden-

85. El «Yo=Yo» se refiere por de pronto a Fichte, pero es también una estructura importante de la *Fenomenología* (por ej., págs. 472, 553). «La Con-

temente la enajenación siempre es superada a partir de su forma que es el poder *dominante*: en Alemania la *conciencia de sí*, en Francia la *igualdad* (por la política), en Inglaterra las necesidades reales, materiales, *prácticas*, sin otra medida que ellas mismas. A partir de aquí se debe valorar a Proudhon en lo que tiene de positivo y de criticable.

Incluso el *comunismo* es aún negación de la negación, apropiación del ser humano [a tra]vés de la negación de la propied[ad] privada; por tanto no le consideramos la *verdadera* afirmación, partiendo de sí mismo, sino que parte de la propiedad privada. [...] A la vieja usanza alemana —en el estilo de la Fenomenología del Espíritu— se podría convenir en con<siderarlo> como un *momento superado,* con lo que uno se puede [...] y tranquilizar in<corporándolo> en su conciencia; <pero la verdadera realización> del ser humano sólo puede ser alcanzada por la superación [...] *real* de su pensamiento, [...] ya que éste conserva la enajenación real de la vida humana, y tanto mayor cuanto más consciente se es de ella. De modo que <la verdadera realización del hombre> sólo puede venir del comunismo puesto por obra.[86] Para superar la *idea* de la propiedad privada, basta y sobra con *pensar* el comunismo. Para superar la propiedad privada en la realidad, hace falta una acción comunista *real.* La historia la producirá y ese movimiento de autosuperación —que ya conocemos *mentalmente*— atravesará en la realidad un proceso extremadamente duro y lento. De todos modos hay que considerar como un progreso real el que hayamos llegado a ser soberanamente conscientes tanto de los límites como del objetivo del dinamismo histórico.

Cuando los *trabajadores manuales* comunistas se unen, la doctrina, la propaganda comienzan siendo su objetivo. Pero con ello se apropian a la vez una nueva necesidad, el deseo de vivir socialmente, y lo que

---

ciencia universal de sí mismo» puede ser considerado como el título implícito de toda la última parte (C) de la *Fenomenología.*

86. La falta de un pedazo de página ha obligado a una reconstrucción conjetural del párrafo hasta aquí. A continuación van los fragmentos conservados de la zona dañada línea por línea:

... a la vieja usanza alemana —en el estilo de la Fenomenología del Espíritu— [así con-
... como un *momento superado* se haya convenido y se
... pueda y se pueda tranquilizar, en su conciencia in-
... del ser humano sólo por la *real*
... supe-
... pensamiento de todos modos
... éste conserva la enajenación real de la vida humana, etc.

parecía ser un medio se convierte en fin. Quien haya visto en Francia las asociaciones de obreros socialistas, conoce ese movimiento práctico en sus resultados más estupendos. Fumar, beber, comer, etc. ya no son su medio de contacto, de unión, sino que les basta la compañía, la asociación, la conversación, cuyo objetivo vuelve a ser la sociedad; la fraternidad de todos los hombres no es entre ellos una frase hecha sino realidad, y la nobleza del ser humano irradia de esos cuerpos endurecidos por el trabajo.*[16] /XX//

Ya hemos dicho que el hombre está volviendo a las *cavernas*, etc., pero en una forma enajenada, hostil. El salvaje no se siente extraño en su caverna, o mejor dicho, en este elemento natural, que le ofrece espontáneamente su utilización y cobijo, se siente tan a gusto como el *pez* en el agua. En cambio el sótano del pobre le es hostil, «vivienda dotada en sí de un poder ajeno, que sólo se le entrega si suda sangre por ella», que no puede considerar como su hogar —en el que pueda decir al fin: aquí me encuentro en casa—, donde se siente por el contrario en casa *ajena,* de *otro* que se halla constantemente al acecho para ponerle en la calle en cuanto no pague el alquiler. Igualmente sabe el contraste cualitativo que hay entre su vivienda y la vivienda *trascendente,* humana, situada en el cielo de la riqueza.*[17]

*16. Cuando la Economía nacional afirma que la oferta y la demanda se equilibran constantemente, se olvida en seguida de que, según ella misma, la oferta de *hombres* (teoría de la población) siempre es mayor que la demanda; o sea, que en el resultado esencial de toda la producción —la existencia del hombre— el desequilibrio entre demanda y oferta se expresa de la forma más categórica.

El dinero, que parece un medio, es el verdadero *poder* y el *fin* único; el *medio* que hace de mí algo, que me apropia el ser objetivo ajeno, es *fin en sí mismo* ... Así lo muestra el hecho de que las tierras donde el suelo es la base de la subsistencia, el *caballo* y la *espada,* donde son el *verdadero medio de vida,* son considerados además como los verdaderos poderes políticos en la vida. En la Edad Media, en cuanto un estamento podía llevar *espada,* se le consideraba emancipado. En los pueblos nómadas el *caballo* es lo que le convierte a uno en hombre libre y le da voz y voto.

*17. La enajenación se manifiesta tanto en que *mis* medios de subsistencia pertenecen a *otro* y lo que *yo* deseo es propiedad inasequible de otro, como en que todo, también mi actividad, es *otra* cosa que lo que es y que en resumen —lo que vale también para el capitalista— nos hallamos bajo domi[nación] de un poder *inhumano.*

Hay una riqueza entregada al consumo, pasiva y derrochadora; en ella el consumidor *actúa* meramente como un individuo *efímero,* cuya misma desmesura carece de consistencia, lo mismo que el trabajo ajeno de esclavos, el *sudor sangriento* de los hombres explotados por su avidez, de ahí que haya comprendido que el hombre mismo —o sea, también él— se halla destinado a la inmolación y no vale nada. Entonces el desprecio por la humanidad se expresa en la forma de una arrogancia, capaz de tirar lo que podría alimentar a 100 vidas humanas; o también como la infame

ilusión de que su derroche desenfrenado y su consumo voluble e improductivo es la condición para que el otro tenga *trabajo* y por tanto pueda *subsistir* —cuando en realidad sabe muy bien que la realización de las *facultades* humanas se reduce así a la realización de su monstruosidad, su capricho y la arbitrariedad de sus extravagantes ocurrencias—. Por otra parte esta riqueza sabe que ella misma no es más que un medio y digna de ser aniquilada; o sea, es a la vez su esclavo y su señor,[87] generoso y ruin, veleidoso, presumido, creído, fino, culto, brillante. Y sin embargo, lejos de haber comprendido que se halla sometida a un *poder* totalmente *ajeno* a sí misma, se ve como su propio poder, <cuyo> fin [último no es] la riqueza sino el *disfrute* de ella. Frente a este <derroche> [...][88] //XXI/ y a la ilusión, cegada por el brillo de la apariencia sensible, sobre lo que es la riqueza, se alza el industrial ilustrado en este punto, *trabajador, sobrio, prosaico, económico.*[89] Por una parte amplía el ámbito de los placeres y sus productos son otros tantos bellos halagos a la riqueza tradicional —cada uno un vil cumplido a los antojos del derrochador—; pero a la vez se apropia el menguante poder de esa riqueza en la única forma que a él le es *útil.* De modo que, aunque la riqueza industrial haya comenzado como consecuencia de la riqueza derrochadora y extravagante, el propio movimiento de la riqueza industrial termina desbancando activamente, por su propio dinamismo, a la riqueza tradicional.[90] Así el descenso del *tipo de interés* es una consecuencia necesaria y resultado del proceso industrial. Los recursos de un rentista gastador disminuyen por consiguiente a diario precisamente *en proporción* con el crecimiento de los medios y artimañas del placer. O tiene que arruinarse consumiendo su capital o tiene que convertirse en capitalista industrial ... Cierto, que directamente la *renta del suelo* sube de continuo como consecuencia del proceso industrial; pero, como hemos visto, inevitablemente llega un momento, en que los bienes raíces, como todos los demás, se ven obligados a pasar a la

---

87. En la dialéctica hegeliana del «señor y el esclavo» el señor se halla por encima de la realidad, que sólo consume, mientras que el trabajo, subordinado al señor y a la realidad material, es propio del esclavo. Esta dialéctica está tomada de las clases de la sociedad precapitalista. En la sociedad capitalista el señor no se halla en la situación relativamente soberana del feudalismo. De ahí también la nueva caracterización psicológica —a continuación en el texto de Marx—, que corresponde a esta nueva experiencia histórica. A la vez se hace evidente —lo que Hegel percibió con claridad tal vez sólo en el curso de la composición de la *Fenomenología*— que «señor - esclavo» no significa una determinada época de la historia sino una estructura dialéctica: el señor lleva en sí desde siempre el esclavo y viceversa; esto es más claro en el capitalismo que en el feudalismo, precisamente porque éste —como correspondencia directa del tema «señor - esclavo»— tiende a identificar y fijar cada factor como una realidad histórica estable. En el texto de Marx la concepción formal del tema se patentiza en el hecho de que es la «riqueza» quien actúa como señor, no el individuo empírico.

88. Aquí un desgarrón —que también ha obligado a la conjetura del anterior corchete— ha perdido como 3 líneas del manuscrito.

89. «Económico» se halla escrito encima de «prosaico».

90. A diferencia de la dialéctica del «señor y el esclavo» se trata aquí de la dialéctica específica de una transición histórica estrictamente real. Hegel, glosando a Diderot, la ha trazado análogamente en «La lucha de la Ilustración contra la Superstición» (*Fenomenología,* págs. 329-337).

Las disputas entre los economistas nacionales sobre lujo y ahorro no son por tanto sino la disputa de una Economía nacional ilustrada sobre lo que es la riqueza con otra aún presa de recuerdos románticos, antiindustriales. Pero ninguna de ambas partes es capaz de reducir el objeto de su disputa a su simple expresión y así nunca llegan a dirimir la contienda. /XXI//

//XXXIV/ Aparte de esto la *renta del suelo* quedó eliminada como tal, cuando la Economía nacional posterior demostró contra los fisiócratas —que argumentaban haciendo del terrateniente el único productor verdadero—, que por el contrario el terrateniente como tal es el único rentista absolutamente improductivo, mientras que la agricultura es cosa del capitalista que quiera colocar así su capital, cuando le prometa los beneficios normales. La tesis fisiocrática —según la cual los terratenientes como únicos propietarios productivos son también los únicos que tienen que pagar impuestos y por lo tanto también en acordarlos y en participar del Estado— se invierte así en su contrario: el impuesto sobre la renta del suelo es el único que grava ingresos improductivos y por tanto el único que no daña la producción nacional.[91]

---

categoría de capital reproducido con beneficio; y es que la misma dinámica de la industria produce también este resultado. De modo que hasta el terrateniente derrochador o consume su capital y se arruina, o se convierte en el arrendatario de su propio terreno, en industrial agrícola. Proudhon interpreta el descenso del tipo de interés como supresión del capital y tendencia a su socialización, cuando no es directamente sino un síntoma del completo triunfo del capital productivo sobre la riqueza pródiga; es decir, la transformación de toda la propiedad privada en capital industrial o, lo que es lo mismo, la victoria total de la propiedad privada sobre todas las cualidades que aún conservan una *apariencia* humana y la sumisión completa del propietario bajo la esencia de la propiedad privada: el *trabajo.* Claro que también el capitalista industrial consume y ni se le ocurre volver a una simplicidad contra natura de las necesidades; pero su disfrute es sólo accesorio, descanso, subordinado a la producción y para colmo un placer *calculado,* o sea también *económico,* pues es puesto a la cuenta del capital y no puede costarle más de lo que la reproducción del capital puede reponer con beneficios. De modo que el placer se halla subsumido bajo el capital, el individuo en cuanto goza bajo el individuo en cuanto capitaliza, mientras que antes ocurría lo contrario. Por tanto, el descenso del tipo de interés no es un síntoma de la superación del capital, sino en cuanto indica que éste va llegando al apogeo de su poder como enajenación cumplida, que corre así a su superación. Tal es la única forma en que lo existente confirma su contrario.

---

91. Cfr. un brillante comentario de este tema en las *Teorías* ([MEW XXVI, 1, págs. 22-23;] OME 45, págs. 21-23).

Ya se ve que, tomado así, el hecho de que la principal carga tributaria caiga sobre los terratenientes deja de justificar su situación política de privilegio.

Todo lo que Proudhon entiende como proceso del trabajo contra el capital, no es sino el proceso del trabajo en cuanto capital, *capital industrial* contra el capital que no se consume a sí mismo *como* capital o sea industrialmente. Y <si> este proceso lleva un camino triunfal, <es> el del capital *industrial.*

Ya se ve por tanto que sólo cuando se capta el *trabajo* como la esencia de la propiedad privada, puede entenderse qué clase de proceso es realmente el de la economía nacional.

La *sociedad,* como la ve el economista nacional, es la *sociedad burguesa,* en la que cada individuo es una totalidad de necesidades y tanto él //XXXV/ como el otro sólo existen recíprocamente como medios. El economista nacional —igual que la política con los Derechos Humanos— lo reduce todo al hombre, es decir a un individuo despojado de toda cualidad y esquematizado como capitalista o trabajador.+

Con la *división del trabajo* la economía nacional expresa la *socialidad del trabajo* dentro de la enajenación. Puesto que el *trabajo* no hace más que expresar la actividad humana en su condición de enajenada —expresión de vida como extrañamiento de ésta—, también la *división del trabajo* consiste meramente en asentar la actividad de <cada> hombre como *actividad real de <toda> la especie* o como *actividad del hombre en cuanto* <se define como el> *ser* <que se halla> *a nivel de su especie*; pero en forma *enajenada, extrañada.*

Naturalmente, en cuanto la Economía nacional se dio cuenta de que el *trabajo* era la *esencia* de la *propiedad privada,* éste no pudo sino ser concebido como el motor principal de la producción de riqueza; pero sobre la *esencia* de la *división del trabajo,* es decir, sobre esta *figura enajenada y extrañada* de la *actividad humana como actividad a nivel de la especie,* los economistas se expresan muy confusa y contradictoriamente.

> *Adam Smith*: «La *división del trabajo* <...> no es obra de la sabiduría humana <...>, sino consecuencia necesaria, lenta y progresiva de <...> la propensión al intercambio de productos y a extraer lucro de él. <...> Esta propensión al comercio <...>, probablemente consecuencia necesaria del uso de la razón y la palabra, es común a todos los hombres y no se encuentra entre los animales. <...> Los animales, una vez que son adultos, se hacen totalmente independientes. <...> En cambio el hombre necesita constantemente el

apoyo de los otros y en vano lo esperaría de su mera benevolencia. Más le vale apelar a su interés personal, convenciéndoles de que su propio provecho requiere lo que les pide. <...> No es su HUMANIDAD a lo que apelamos cuando nos dirigimos a otros hombres, sino a su EGOÍSMO, y nunca les hablamos de NUESTRAS NECESIDADES sino siempre de SU PROVECHO.

»Desde el momento en que la mayor parte de los servicios que necesitamos recíprocamente nos llega por el canje, comercio y venta, la *división del trabajo* se debe a esta tendencia al *lucro*. Por ejemplo, en una tribu cazadora o de pastores un hombre hace en privado los arcos y sus cuerdas más rápido y mejor que otro. En el frecuente intercambio de estos productos con el ganado o la caza de sus compañeros termina pronto dándose cuenta de que así puede conseguirse más que si él mismo fuese a cazar. Por lo tanto su propio interés le lleva a hacer de la producción de arcos su ocupación principal. La diferencia de TALENTOS NATURALES entre los individuos <...> no es tanto la CAUSA como el EFECTO de la división del trabajo. ... Si no tuviésemos la tendencia a tratar e intercambiar, cada uno tendría que proveer por sí solo a todas sus necesidades y deseos. Todos tendríamos que TRABAJAR LO MISMO y no habría esa gran DIFERENCIA entre las diversas OCUPACIONES, sin la que no puede haber grandes diferencias de capacidad.

»La propensión al intercambio no sólo produce las diferencias de talento entre los hombres, sino que las hace útiles. Muchas razas de animales, aun perteneciendo a la misma especie, han recibido de la naturaleza una diversidad de facultades sensiblemente mayor que la que se puede observar entre hombres sin cultura. La diferencia natural de capacidad e inteligencia entre un filósofo y un descargador de muelle no es ni la mitad de la que hay entre un mastín y un galgo, entre éste y un perdiguero, y entre éste y un perro pastor. Y sin embargo estas razas, aunque de la misma especie, apenas son de utilidad mutua. La fuerza del mastín //XXXVI/ no puede servirse de la rapidez del galgo, etc. Los efectos de las diferentes cualidades e inteligencia no pueden convertirse en bien común dada la incapacidad o la falta de propensión para el comercio e intercambio, y por consiguiente tampoco contribuyen en lo más mínimo al BIEN y al BIENESTAR COMÚN de la ESPECIE ... Cada animal tiene que alimentarse y protegerse por sí solo, sin poder aprovecharse en lo más mínimo de la diversidad de talentos que la naturaleza ha otorgado a sus congéneres. En cambio entre los hombres los talentos más heterogéneos se apoyan mutuamente; gracias a la propensión general al comercio e intercambio, los DIVERSOS PRODUCTOS de las respectivas industrias se hallan depositados, por así decirlo, en un montón común, de modo

que cada uno puede comprar lo que necesite del producto de la industria del otro.+

»Puesto que la propensión al *intercambio* es el origen de la *división del trabajo,* el DESARROLLO DE ESTA DIVISIÓN se halla siempre limitado por la EXTENSIÓN que haya alcanzado esa CUALIDAD DE PRACTICAR EL INTERCAMBIO o, en otras palabras, por la EXTENSIÓN DEL *mercado.* Si el mercado es mínimo, nadie se animará a dedicarse exclusivamente a un oficio, ya que no podría cambiar el exceso del producto que produce su propio trabajo por encima de su consumo con la parte equivalente que le interesa del trabajo de otro.» +

A un nivel AVANZADO: «Todos los hombres se basan en el intercambio y llegan a convertirse en algo así como COMERCIANTES; INCLUSO LA SOCIEDAD pasa a ser propiamente una sociedad COMERCIAL.» (Vid. Destutt de Tracy: «La sociedad es <...> una serie de intercambios, toda ella se encierra en el *comercio.*») ... «La acumulación de los capitales aumenta con la división del trabajo y viceversa.»

Hasta aquí *Adam Smith.*[92]

«Si cada familia produjese todo lo que consume, la sociedad podría seguir funcionando sin necesidad de intercambio.+

»SIN ser FUNDAMENTAL, el intercambio es indispensable en el avanzado grado de desarrollo de nuestra sociedad.+

»La división del trabajo es una forma hábil de aprovechar los recursos humanos.+

»Por tanto aumenta los productos de la sociedad, su poder y sus comodidades; pero, tomando cada hombre en particular, le roba, le disminuye sus cualidades.+

»Sin intercambio no hay producción.»

92. Las citas —no siempre literales— de Smith están tomadas de *La riqueza de las naciones* (libro I, caps. 2-4). Para Destutt de Tracy, cfr. supra, págs. 283, 368). Los textos siguientes, tomados del *Tratado de economía política* de Say, tampoco son literales. Marx reproduce que la división del trabajo «le roba, le rebaja sus cualidades» al individuo; Say había dicho sólo que «le quita algo de capacidad». Ciertamente los párrafos anteriores de Say venían a dar el sentido de Marx y no debe ser olvidada la evolución tanto del lenguaje como de las realidades en los 40 años que separaban al extractado de su lector. De los otros textos extractados a continuación, el del conde de Skarbek, un polaco partidario de Smith, no requiere comentario por no haber jugado un papel en la formación teórica de Marx. El texto de James Mill está tomado del comienzo de sus *Elementos de economía política* (edición francesa). Marx mismo comenta los textos a continuación.

Así J. B. *Say*.

> «Las fuerzas inherentes al hombre son su inteligencia y su disposición física para el trabajo; las que se derivan de su condición social consisten en la capacidad de DIVIDIR el TRABAJO y REPARTIRLO ENTRE VARIOS HOMBRES ... así como en la FACULTAD de intercambiar RECÍPROCAMENTE SERVICIOS y los productos que los constituyen ... Cuando un hombre ofrece sus servicios a otro, <...> es en interés propio; el hombre exige <...> una recompensa por los servicios prestados a otro. <...> +
>
> »El derecho de la propiedad privada exclusiva es imprescindible para que pueda haber intercambio. +
>
> »Intercambio y división del trabajo se condicionan recíprocamente.»

Así *Skarbek*.

Mill presenta el intercambio desarrollado, el *comercio* como *consecuencia* de la *división del trabajo*:

> «La actividad humana puede ser reducida a elementos muy simples. El hombre no hace en realidad más que producir movimiento; lo que puede hacer es mover las cosas, a //XXXVII/ lejarlas o acercarlas entre sí; las propiedades de la materia hacen el resto <...>. Al emplear el trabajo y las máquinas resulta que a menudo se puede aumentar su efecto distribuyéndolas con habilidad, separando las operaciones que se estorban y juntando las que de algún modo se pueden reforzar. En general los hombres son incapaces de realizar muchas operaciones distintas con la misma rapidez y habilidad que da la costumbre para unas pocas; por eso siempre es ventajoso limitar lo más posible el número de operaciones encomendadas a cada uno. +
>
> »Para dividir el trabajo y repartir las fuerzas del hombre y de las máquinas de la mejor forma posible, se requiere a menudo operar a gran escala; con otras palabras, producir la riqueza en grandes cantidades. A esta ventaja se debe el nacimiento de las grandes manufacturas; a veces basta con que establezcan unas pocas en buenas condiciones para surtir no sólo un país sino varios con tanta mercancía como puedan requerir.»

Así *Mill*.

Y toda la Economía nacional moderna coincide en que la división del trabajo se condiciona recíprocamente con la riqueza de la producción y con la acumulación del capital, lo mismo que la propiedad pri-

vada *dejada en libertad,* a su aire, puede producir la división del trabajo más útil y universal.

La argumentación de *Adam Smith* puede resumirse del siguiente modo: la división del trabajo le confiere a éste una productividad ilimitada. Esta a su vez se basa en la *propensión* a *cambiar* y a *traficar,* una predisposición específicamente humana, que seguramente no es casual sino se debe al uso de la razón y el lenguaje. La motivación del que cambia no es la *humanidad* sino el *egoísmo.* La diversidad de los talentos humanos es más efecto que causa de la división del trabajo, o sea del intercambio —sólo éste hace útil esa diversidad—. Las cualidades distintivas de las diversas razas de una especie son más acusadas por naturaleza que las diferencias que median entre las cualidades y la actividad de los hombres. Pero como los animales no saben *intercambiar,* ninguno de ellos puede aprovechar las cualidades que presentan dentro de su especie otros animales de distinta raza. Los animales son incapaces de combinar las diversas cualidades de su especie y de colaborar así al bien *común* y a la mejora de la vida de su especie. En cambio en el *hombre* los talentos y formas de actividad más heterogéneas se potencian recíprocamente, *porque* pueden acumular sus *diversos* productos en una masa común a disposición de cualquier comprador. Lo mismo que la división del trabajo procede de la predisposición al *intercambio,* su *extensión* y límites son los del *intercambio,* los del *mercado.* En un estadio avanzado todos son *comerciantes* y la sociedad una *sociedad comercial.*

Say considera el *intercambio* algo fortuito y no fundamental; la sociedad podría existir sin él. Sólo al nivel de una sociedad avanzada se hace imprescindible. Con todo es *necesario* para el proceso de *producción.* La división del trabajo es un medio *cómodo, útil,* una forma hábil de aprovechar los recursos humanos de cara a la riqueza social; pero perjudicial para *la riqueza humana de cada individuo.* Esta última observación es un progreso de Say.

Skarbek distingue entre facultades *individuales, inherentes* al hombre —la inteligencia, la disposición física para el trabajo— y facultades *que proceden* de la sociedad —*intercambio* y *división del trabajo*—, que se condicionan mutuamente. Pero la *propiedad privada* es presupuesto necesario del intercambio. Skarbek expresa aquí en forma objetiva lo que Smith, Say, Ricardo, etc., llaman el *egoísmo,* el *interés particular* como fundamento del intercambio o el *chalaneo* como la forma *esencial* y *adecuada* del intercambio.

Mill expone el *comercio* como consecuencia de la *división del tra-*

bajo. Para él la actividad *humana* se reduce a un *movimiento mecánico.* División del trabajo y mecanización favorecen la riqueza de la producción. A cada hombre hay que confiarle un volumen de operaciones tan pequeño como sea posible. Por su parte la división del trabajo y la mecanización llevan consigo la producción masiva de la riqueza, o sea la concentración de la produc[ción]. Tal es la razón de las grandes manufacturas.

//XXXVIII/ La *división del trabajo* y el *intercambio* son tan sumamente interesantes, porque constituyen la expresión *sensiblemente enajenada* de la *actividad* y las *facultades* humanas como actividad y facultades a *nivel de especie.*

Afirmar que la *división del trabajo* y el *intercambio* se basan en la *propiedad privada* equivale a decir que la propiedad privada consiste esencialmente en el *trabajo,* una tesis que la Economía nacional es incapaz de demostrar, cosa que vamos a hacer por ella. Precisamente el hecho de que la *división del trabajo* y el *intercambio* son figuras de la propiedad privada encierra la demostración: 1.°) de que la vida *humana* ha necesitado hasta ahora de la *propiedad privada* para realizarse; 2.°) de que lo que ahora necesita es superarla.

División del trabajo e *intercambio* son los dos *fenómenos* que le sirven al economista nacional para gloriarse de practicar una ciencia social, sin darse cuenta de que a renglón seguido expresa el carácter contradictorio de su ciencia basando la sociedad en la asocialidad del interés privado.

Los factores que hay que considerar son: +

Primero, la *propensión* a *intercambiar* —cuya base se considera que es el egoísmo— es vista como razón de la división del trabajo o en reciprocidad con ella. <(>Según Say el intercambio no es *fundamental* para la naturaleza de la sociedad.<)> La riqueza, la producción se explica por la división del trabajo y el intercambio. Es reconocido que la división del trabajo empobrece y vacía la actividad individual. El intercambio y la división del trabajo son reconocidos como los causantes de las grandes *diferencias que hay entre los talentos humanos,* diferencias que el intercambio convierte a su vez en *útiles.* Skarbek divide las fuerzas o facultades productivas del hombre en dos partes: 1.ª) las individuales e intrínsecas, su inteligencia y aptitudes particulares o capacidad de trabajo; 2.ª) las aptitudes *derivadas* de la sociedad —no del individuo concreto—, la división del trabajo y el intercambio. +

Segundo, la división del trabajo se halla limitada por el *mercado.* +

El trabajo humano es simple *movimiento mecánico*; lo principal lo hacen las propiedades materiales de los objetos.+

A cada individuo hay que asignarle el mínimo posible de operaciones.+

Fraccionamiento del trabajo y concentración del capital, insignificancia de la producción individual y producción en masa de la riqueza.+

La libre propiedad privada como abstracción que determina la división del trabajo.[93] /XXXVIII//

[DINERO]

//XLI/ Las *sensaciones,* pasiones, etc. del hombre no sólo son características [estrictamente] antropológicas sino verdaderas afirmaciones *ontológicas* de la esencia (naturaleza) <humana>; y necesitan de la presentación *sensible* de su *objeto* para poder afirmarse realmente a sí mismas. Por tanto es evidente que: +

1.°) Su modo de afirmar<se> no puede ser uno solo; por el contrario, las peculiaridades de su existencia, de su vida se basan en el modo distintivo con que son afirmadas. El modo en que se les presenta el objeto es la forma específica de disfrutar de él.+

2.°) La afirmación sensible es afirmación del objeto, precisamente cuando suprime directamente su autonomía (comida, bebida, elaboración del objeto, etc.).+

3.°) En tanto en cuanto el hombre, o sea también sus sensaciones, es *humano,* está disfrutando de su objeto, también cuando éste es afirmado por otro.+

4.°) Sólo la industria en todo su desarrollo —o sea la mediación de la propiedad privada— produce la esencia ontológica de la pasión humana tanto en su totalidad como en su humanidad. La ciencia del hom-

93. Según § 189 de la *Filosofía del Derecho* la economía política corresponde al nivel de una generalidad en la forma abstracta y aparente («Verstand») del juego de los egoísmos contrapuestos de la sociedad civil. «Su desarrollo muestra una cosa interesante, que el *pensamiento* (vid. *Smith, Say, Ricardo*) encuentra en la infinita masa de datos desplegados ante él los simples principios de la cosa, el entendimiento <"Verstand"> que en ellas actúa y dirige.» Lo objetivo es así el aspecto fundamental *al nivel de* la sociedad burguesa; ésta reproduce *a su medida* el aspecto subjetivo, que era en otra forma más originario. *El Capital* comenzará así tratando de recuperar lo subjetivo en lo objetivo del intercambio burgués (1.er capítulo), para pasar luego a reproducir lo subjetivo y objetivo de esa subjetividad (2.° capítulo).

bre es por tanto en sí misma un producto de la autónoma actividad práctica del hombre.+

5.º) El sentido de la propiedad privada —prescindiendo de su enajenación— es que los *objetos esenciales,* como objetos de disfrute y de actividad, *existan* para el hombre.

Por tanto el *dinero,* en cuanto posee la *propiedad* de comprarlo todo, de apropiarse todos los objetos, es el *objeto* por excelencia. La universalidad de esa *propiedad* es la omnipotencia de su ser; por eso se le tiene por omnipotente. ... El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y sus medios de vida. Pero *lo que* media *mi* vida, *me media* también la existencia de otros hombres en forma consciente. En eso se convierte para mí el *otro.*

«¡Qué diantre! ¡Claro que tienes
Manos, pies, culo, cabeza!
Mas disfrutar con fuerza de una cosa
No la hace por eso menos mía.
Si es que puedo pagarme seis caballos,
¿Son por eso sus fuerzas menos mías?
Cuando corro con ellos, soy un gran hombre
Cual si tuviera veinticuatro patas.»

Goethe, Fausto (Mefistófeles, <parte 1.ª, esc. 4.ª>).

Shakespeare en «*Timón* el Ateniense» <(acto IV, esc. 3.ª de la trad. alemana Schlegel-Tieck)>.

«¿Oro? ¿Brillante, precioso, amarillo oro?
¡No, dioses! No era súplica fatua la mía. <...>
Tanto, puede hacer lo negro blanco, lo feo bello;
Lo malo será bueno, como lo bajo noble,
El viejo será joven y el cobarde valiente.
<...>
Del altar le baja al cura ...,
Al enfermizo le hace arrojar las mantas.
Este esclavo amarillo suelta y ata
Vínculos sagrados como bendice al maldito;
Hace adorable la lepra, ensalza al ladrón y
Le da rango, respeto e influjo en el senado;
La viuda amojamada tiene otra vez amantes
Y, aunque se halle cubierta de llagas purulentas,
Carne asquerosa de hospital, rejuvenece

Con el aroma de un día de abril. Metal maldito,
Mala puta que se va con todos y trastorna
Los pueblos.» <...>

Y más abajo:

«¡Oh dulce regicida! ¡Oh noble división
Entre hijos y padres! ¡Brillante seductor
Del más puro himeneo! ¡Oh valeroso Marte!
¡Oh galán siempre joven, amado con ternura,
Cuyo amarillo brillo funde las nieves sagradas
En el seno purísimo de Diana!
¡*Divinidad visible* que *lo imposible* hermanas
Y le haces besarse! ¡No hay lengua que no hables
//XLII/ Ni hallarse puede objetivo que te sea extraño!
¡Piedra de toque de los corazones! ¡Mira que tu esclavo, el hombre, se rebela!
¡Aniquila tu fuerza, confundiendo así a todos,
Y que el dominio del mundo corresponda a las bestias!»

.Shakespeare describe magníficamente la esencia del *dinero*. Para comprenderle mejor, comencemos comentando el pasaje de Goethe.

Yo, el dueño del dinero, no *soy* sino lo que *él* me pone a mi alcance, lo que puedo pagar, o sea lo que él puede comprar. Su fuerza es la medida exacta de la mía y, aunque soy su dueño, no tengo más facultades ni propiedades que las suyas. Por tanto no es mi individualidad quien determina lo que *soy* y *puedo*. Seré *feo*; pero puedo comprarme la mujer *más guapa*. O sea que no soy *feo*, pues la consecuencia de la *fealdad*, su repugnancia, queda aniquilada por el dinero. Yo —como individuo— seré un *paralítico*; pero el dinero me procura 24 pies. O sea que no lo soy. Seré malo, falso, sinvergüenza, estúpido; pero el dinero es respetado y por lo tanto también su dueño. El dinero es el supremo bien, o sea que el que lo tiene es bueno, y además le dispensa a uno del esfuerzo de ser falso, de modo que se le presumirá honrado. ¿Que soy un *estúpido*? Pues el dinero es la *inteligencia real* de todas las cosas. ¿Cómo va a ser estúpido su dueño? Además el dinero puede comprar a los talentos, y quien domina a los inteligentes, ¿no es más inteligente que ellos? Mientras el dinero me dé *todo* lo que un corazón humano pueda desear, ¿no dispongo de todas las cualidades humanas? Mi dinero, ¿no transforma todas mis flaquezas en su contrario?

Si el *dinero* es el vínculo que me une con la vida *humana*, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres, ¿no será entonces el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No podrá atar y desatarlos todos? ¿No será

así también el *disolvente* universal? El dinero es <calderilla>, la *moneda* verdaderamente *fraccionaria,* y a la vez el verdadero *aglutinador,* la <única>[94] fuerza *química* de la sociedad.

Shakespeare insiste sobre todo en dos cualidades del dinero:

1.°) Que es la divinidad visible, la inversión de todas las cualidades humanas y naturales, la confusión y perversión de todas las cosas, la asociación de los incompatibles.

2.°) Que es la puta absoluta y celestina universal de hombres y pueblos.

La perversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conciliación de los incompatibles, esta fuerza *divina* del dinero, es la de una *esencia* como *esencia* del hombre enajenada, en acto de extrañarse y proyectarse *al nivel de su especie.* El dinero es la *riqueza* de la *humanidad* en forma extrañada.

Lo que no puedo como *hombre,* lo que mis facultades individuales no consiguen, lo puedo con el *dinero.* Por lo tanto éste convierte todas y cada una de esas facultades en algo que ellas no son en sí, o sea en su *contrario.*

Si me apetece un plato determinado o quiero servirme de la diligencia porque soy incapaz de hacer el camino a pie, el dinero me procurará plato y diligencia; es decir, que transforma mis deseos imaginarios, traduciendo su existencia pensada, imaginada y querida en una existencia *sensible, real,* su representación en vida, su ser imaginario en el ser real. En cuanto tal mediación, el dinero es la fuerza *realmente creadora.*

Claro que, aunque uno no tenga dinero, sigue formando parte de la *demanda*; pero imaginariamente, //XLIII/ sin consecuencias ni existencia para mí, para un tercero, para los [otros]; de modo que incluso para mí no pasa de ser *irreal, imaginaria.* La diferencia entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la que se basa en mi necesidad, mi pasión, mi deseo, etc, es la que hay entre *ser* y *pensar*, entre una percepción en cuanto sólo *existe* en mi interior y en cuanto me hace consciente de un *objeto real* exterior.

Si no me llega el dinero para hacer viajes, tampoco los *necesito,* es decir no los necesito realmente, no se trata de un deseo realizable. Si mi *vocación* es estudiar, pero me falta el dinero, *no* tengo vocación de estudiar, es decir mi vocación no es *real, verdadera.* Por el contrario, si en realidad *no* tengo vocación de estudiar, pero sí la voluntad *y* el dinero, entonces tengo *realmente* vocación. El *dinero* es *medio y facul-*

94. Conjetura en un pasaje indescifrable del manuscrito.

tad universal, externo por olvidado de su origen en el hombre como hombre, en la sociedad humana como sociedad. Él convierte la *imaginación en realidad* y *la realidad en mera fantasía.* Transforma las *facultades humanas y naturales reales* en ideas puramente abstractas, en *imperfecciones*, quimeras angustiosas, del mismo modo que bajo él *las imperfecciones reales y las quimeras*, las facultades realmente impotentes e imaginarias se convierten en *facultades* y *potencias reales* del individuo. Ya esto bastaría para hacer del dinero la tergiversación universal de las *individualidades*, a las que convierte en su contrario y a cuyas cualidades añade otras que les son contradictorias.

El dinero se manifiesta además como este poder *tergiversador* contra el individuo y contra los vínculos sociales y de otro tipo que se presenten como algo propio y *esencial.* Él cambia la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, al señor en esclavo, al esclavo en señor, la estupidez en inteligencia, la inteligencia en estupidez.

Puesto que el dinero como concepto vivo y activo del valor lo confunde y trueca todo, es también la *confusión* y *trueque* de todas las cosas, o sea el mundo tergiversado, la confusión y trueque de todas las cualidades naturales y humanas.

Quien pueda comprar la valentía es valiente, aunque sea cobarde. El dinero se puede cambiar no sólo por una determinada cualidad, cosa o facultad humana, sino con todo el mundo humano y natural; por eso, desde el punto de vista de su propietario, puede servir para intercambiar todas las cualidades y objetos, aunque sean contradictorios. En él fraternizan los incompatibles y tienen que besarse los contrarios.

Suponte que el *hombre* es *hombre* y que se halla en una relación humana con el mundo. Entonces el amor sólo se puede pagar con amor, la confianza con confianza, etc. Si quieres disfrutar del arte, necesitas una formación artística; si quieres influir en otros, tienes que ser realmente capaz de estimular e impulsar como hombre a otros hombres. Todas y cada una de tus relaciones con el hombre —y con la naturaleza— tienen que ser una *expresión precisa* de tu vida *real, individual* acorde con el objeto de tu voluntad. Mientras ames sin conseguir correspondencia; es decir, mientras tu amor no suscite como tal una respuesta amorosa, mientras no consigas que la *expresión de* tu *vida* amorosa te convierta a ti mismo en un hombre *amado*, tu amor es un fracaso, una desgracia. /XLIII//

[Crítica de la dialéctica de Hegel y en general de su filosofía]

//XI/ 6) Tal vez sea éste el momento de dar algunas indicaciones sobre la interpretación y legitimidad de la dialéctica hegeliana en general y sobre su realización en la «Fenomenología <del Espíritu>» y la «<Ciencia de la> Lógica», así como sobre la situación en que se encuentra el movimiento crítico de unos años a esta parte.

<α) *La Izquierda hegeliana y Hegel*>

La moderna Crítica alemana se ha preocupado tanto de la realidad de un mundo pasado y su desarrollo dentro de estos límites ha sido tan impetuoso, que su actitud frente al método de la Crítica ha venido careciendo de toda autocrítica y ha sido totalmente inconsciente de una cuestión *aparentemente formal*, pero en realidad *esencial*: su relación con la *dialéctica* hegeliana. La inconsciencia sobre la relación de la Crítica moderna con la filosofía de Hegel y en concreto con su dialéctica era tal, que críticos como *Strauss* y *Bruno Bauer* aún se hallan en absoluto dentro de la lógica de Hegel, al menos potencialmente; Strauss en todas sus obras, Bauer al menos en sus «Sinópticos» —que proponen contra Strauss la «consciencia» de un hombre abstracto en vez de la substancia de la «naturaleza abstracta»— e incluso en el «Descubrimiento del cristianismo»: [95]

> «Como si la consciencia no tuviese su propio fin en el movimiento con el que sienta el mundo, la diferencia, produciéndose a sí misma en un producto, toda vez que vuelve a superar su diferencia con éste y que ella misma sólo existe en <el acto de producir, en> movimiento», etc.

O también:

> Los materialistas franceses «hasta ahora han sido incapaces de darse cuenta de que el movimiento del Universo no se ha presentado

95. Marx apenas polemizó contra Strauss. Engels, además de dar el mismo juicio de Marx sobre la polémica de Bauer contra Strauss (MEW XXI, págs. 271-273), ha hablado positivamente de la *Vida de Jesús* de Strauss como típica lectura de proletarios (MEW II, pág. 455). La primera cita de Bauer corresponde a los §§ 42, 1 de la *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841). En cambio *El descubrimiento del cristianismo* había aparecido sólo un año antes (1843). En el verano de 1844 acababa de criticar a la vez, aunque con otras categorías (sobre todo la de «masa», aludida poco después) a los socialistas franceses. Marx le respondería esta vez en *La Sagrada Familia* (MEW II, págs. 142-144).

realmente ante sí mismo y alcanzado su unidad consigo más que en el movimiento de la autoconciencia.»

El acuerdo con la concepción hegeliana se muestra aquí hasta en el lenguaje, que la repite textualmente.

//XII/ La incapacidad de la Crítica (Bauer con sus «Sinópticos») para hacerse consciente in actu de su relación con la dialéctica hegeliana o al menos para llegar por reflexión posterior a esa consecuencia, es lo que demuestra Bauer cuando en «La Causa de la Libertad», en vez de contestar la pregunta pretenciosa del señor <Marheineke> —«y ahora ¿qué pasa con la lógica?»—, la remite a críticos venideros.[96]

Ahora *Feuerbach* —tanto en sus «Tesis» publicadas en las «Anecdota» <de Arnold Ruge> como detalladamente en la «Filosofía del futuro»— ha demolido potencialmente la antigua dialéctica y filosofía, y la Crítica, una vez realizada por otro la acción de que ella fue incapaz, se ha proclamado como Crítica pura, radical, absoluta, transparente a sí misma. En su orgullo espiritualista la Crítica ha reducido el movimiento entero de la historia a la relación que guarda con ella el resto del mundo —degradado frente a ella a la categoría de la «masa»—, disolviendo todas las antítesis dogmáticas en *una* única <igualmente> dogmática: la que hay entre su propia inteligencia y la estupidez del mundo, entre el Cristo crítico y la Humanidad, el «*montón*». Su propia excelencia la ve confirmada cada día y cada hora por la imbecibilidad de la masa. Y al fin ha anunciado el *Juicio final* crítico, la inminencia del día en que toda la decadente humanidad será agrupada frente a ella y separada en grupos, que recibirán cada uno su específico testimonium paupertatis. Su superioridad frente a los sentimientos humanos o al mundo ya la ha dado a la imprenta; desde su trono solitario y sublime por encima del mundo, resuena sólo de tiempo en tiempo en sus labios sarcásticos la risa del Olimpo. Pues bien, después de comportarse tan grotescamente, el Idealismo (de la Izquierda hegeliana), que actualmente agoniza en la forma de la Crítica, no ha mostrado tener ni idea de la necesidad de enfrentarse críticamente con su propia madre, la dialéctica hegeliana. Y ni siquiera ha sido capaz de decir algo sobre su

96. Marx cita aquí erróneamente a Otto Friedrich Gruppe, un antihegeliano conservador y enemigo de Bauer, en vez de Philipp K. Marheineke, el principal representante de la teología de la derecha hegeliana. El siguiente párrafo consta en gran parte de citas de Bauer; de ahí su estilo rimbombante. Una parte ha vuelto a ser citada, esta vez literalmente, al final de *La Sagrada Familia* (MEW II, página 222). Cfr. también supra, págs. 178-204; 304, nota *1.

relación crítica con la dialéctica de Feuerbach. Es la absoluta carencia de actitud crítica frente a sí mismo.

Feuerbach es el único que mantiene una relación *seria, crítica* con la dialéctica hegeliana; nadie fuera de él ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; él es quien verdaderamente ha acabado con la antigua filosofía. La magnitud del resultado y la callada sencillez con que F[euerbach] lo entrega al mundo se hallan en llamativo contraste con la conducta opuesta.

Lo grande en Feuerbach es:

1.°) Haber demostrado que la filosofía no es más que la religión traspuesta en conceptos y así desarrollada, otra forma y figura de la enajenación del ser humano y por tanto igualmente reprobable.[97]

2.°) Haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*,[98] al convertir la relación social «del hombre con el hombre» en el principio fundamental de la teoría.

3.°) Haber opuesto a la negación de la negación, que se pretendía lo absolutamente positivo, otro positivo basado en sí mismo y fundamentado positivamente por sí mismo.[99]

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana —(a la vez que justifica como punto de partida lo positivo, lo percibido sensiblemente)— del siguiente modo:

<1.°)> Hegel parte de la enajenación (lógicamente: del infinito, del universal abstracto), de la substancia, de la abstracción absoluta y aislada; o sea, en términos corrientes, de la religión y la teología.

2.°) Supera lo infinito, sienta lo real, sensible, verdadero, finito, específico (filosofía como superación de la religión y la teología).

3.°) Supera también lo positivo, restaurando la abstracción, lo infinito. Restauración de la religión y la teología.

De este modo Feuerbach concibe la negación de la negación como *mera* contradicción de la filosofía consigo misma, como filosofía que vuelve a afirmar la teología (trascendencia, etc.) después de haberla negado y por tanto contra sí misma.[100]

El acto asertivo, la afirmación y confirmación de sí mismo contenida en la negación de la negación, resulta así //XIII/ concebida como aserción inconfesada, carente de seguridad en sí misma y por consi-

97. *Feuerbach* III, págs. 227, 238; *Aportes,* págs. 69, 81.
98. *Feuerbach* III, págs. 321-322; *Aportes,* pág. 170.
99. Cfr. infra, nota 102. *Feuerbach,* págs. 303-304; *Aportes,* págs. 150-151.
100. *Feuerbach* III, pág. 279; *Aportes*, pág. 124. El mismo § (21) de la *Filosofía del futuro* vuelve a ser citado implícitamente infra, pág. 424.

guiente contaminada con su contrario, vacilante y por tanto necesitada de demostración en vez de demostrarse por su propia existencia. La certeza de la aserción sensible, basada en sí misma, se le opone entonces directa e inmediatamente. Para Feuerbach la negación de la negación, el concepto concreto, es aún pensamiento que quiere superarse con sus propios medios y en cuanto pensamiento trata de ser directamente percepción, naturaleza, realidad.[101]

Pero Hegel concebía la negación de la negación, en cuanto implica una relación positiva, como la única y verdadera aserción y, en cuanto implica una relación negativa, como el único acto verdadero y autónomo de todo ser.[102] Con ello no hizo sino descubrir la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del proceso de la historia, que aún no se ha convertido en la historia *real* del hombre como un sujeto ya formado, sino que sigue siendo *construcción, génesis* del hombre.+

Lo que vamos a explicar es tanto esa forma abstracta <de expresar el proceso histórico> como la diferencia que hay entre su versión hegeliana —por cierto en oposición a la actual Crítica— y la de Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* o, más exactamente, la forma *crítica* que toma en Feuerbach lo que en Hegel todavía era espontáneo.

Echemos una ojeada al sistema de Hegel. Para ello el único comienzo posible es la *Fenomenología,* verdadera matriz y secreto de la filosofía hegeliana.

101. Toda la última frase (desde «Para Feuerbach») se halla en el manuscrito a pie de página sin referencia a su lugar en el texto.

102. *En cuanto positiva,* la negación (especulativa) de la negación (con que el individuo comienza negando la abstracción inicial) sería la universalización del individuo (como individuo a nivel de especie), la recuperación de su sustancia, que al comienzo se hallaba extrañada de él y que en un 1.er paso se había visto obligado a negar para no ser absorbido por esa realidad convertida en inhumana (cfr. supra, pág. 388; infra, págs. 416-417, 427). *En cuanto negativa,* la negación de la negación sería la actividad con que el individuo se afirma incluso cuando se niega y separa de sí mismo (objetivándose en el trabajo, pág. 370), pues esa misma negación es su obra, en ella consiste ser hombre (cfr. supra, pág. 355). El proceso histórico a que se refiere esta fórmula abstracta, apunta, como sigue Marx, a una recuperación total de la sustancia que el hombre se ha enajenado (hasta qué punto necesariamente, hasta qué punto recuperablemente, son problemas más especulativos ahí no tematizados por Marx). El juicio de la *Miseria de la filosofía* (MEW IV, págs. 128-130; cfr. en un contexto semejante *La Sagrada Familia*: MEW II, pág. 22) sobre el proceso hegeliano de la negación es mucho más duro y esquemático; pero hay que tener en cuenta el contexto de los hegelianos proudhonianos.

<β)> *Fenomenología*[103]

A) *La conciencia de sí*

I) *Conciencia.* a) Certeza sensible o el «esto» y la *opinión.* b) La *percepción*, o la cosa y sus propiedades, la *ilusión.* c) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

II) *Conciencia de sí.* La verdad de la certeza de sí mismo. a) Autonomía y dependencia de la conciencia de sí, señorío y servidumbre. b) Libertad de la conciencia de sí. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desgraciada.

III) *Razón.* Certeza y verdad de la razón. a) Razón observadora. Observación de la Naturaleza; observación de la conciencia de sí. b) Realización de la consciencia racional por sí misma. El placer y la necesidad; la ley del corazón y el delirio de la vanidad; la virtud y el curso del mundo. c) La individualidad real en sí y para sí. El reino animal del espíritu y el fraude o la cosa misma; la razón legiferante; la razón como control de las leyes.

B) *El Espíritu*

I. El Espíritu *verdadero*, la ética.

II. El Espíritu enajenado, la cultura.

103. La estructuración de la *Fenomenología* que a continuación da Marx, no corresponde exactamente con la que propuso Hegel mismo. Ésta era así:

A. Conciencia	(en Marx: A.I.)
B. Conciencia de sí	(en Marx: A.II.)

C. (Sin título; se podría titular: la conciencia universal de sí. Abarca todo el resto.)

C. (A.) Razón	(en Marx: A.III)
C. (B.) El Espíritu	(en Marx: B.)
C. (C.) La Religión	(en Marx: C.)
C. (D.) El Saber Absoluto	(en Marx: D.)

La división de Marx —que ha sido seguida por Lukács y Bloch— se apoya: 1.º) en que Hegel no llegó a una estructuración definitiva de la *Fenomenología.* Más precisamente, esta obra fue cobrando una serie superpuesta de estructuraciones, a medida que era escrita. La estructuración definitiva, que Hegel marcó con letras (superponiéndola al índice anterior en números romanos) tampoco da cuenta de toda la complejidad estructural de la *Fenomenología.* 2.º) en la división que Hegel ha dado posteriormente de la *Fenomenología,* subrayando otra de sus estructuraciones superpuestas (formulada en la introducción al cap. VI, págs. 260-261). Dos años después de escribir la *Fenomenología* Hegel la ha formulado así: A. La conciencia de los objetos abstractos (conciencia, conciencia de sí, Razón o conciencia universal). B. La conciencia del mundo del espíritu finito (el capítulo sobre «El Espíritu»). C. La conciencia del Espíritu absoluto (Religión y Saber absolutos). O, dicho en términos que corresponden al Hegel posterior: A. Espíritu subjetivo; B. Espíritu objetivo; C. Espíritu absoluto. Éstas serían las tres formas sucesivas en que la conciencia recorre el camino de la historia.

III. El Espíritu consciente de sí, la moralidad.

C) La Religión. Religión *natural, artística, revelada.*

D) *El Saber absoluto.*

La «*Enciclopedia*» de Hegel comienza <a)> por la Lógica, por el *puro pensamiento especulativo*, y termina <b)> con el *Saber absoluto*, con el Espíritu consciente, que se concibe a sí mismo en la filosofía, o Espíritu absoluto, es decir sobrehumano y abstracto; de modo que toda la «Enciclopedia» no es sino la *esencia* del espíritu filosófico *desplegada en toda su extensión*, su propia objetivación; y el espíritu filosófico a su vez no es sino el espíritu de un mundo al que su enajenación de y por sí mismo sólo le permite concebirse en forma abstracta.

<a)> La *Lógica* —el *dinero* del espíritu, el *valor* especulativo, *mental*, del hombre y la naturaleza— es la esencia de ese mundo que, habiendo perdido todo interés por sus propias cualidades reales, se ha convertido en irreal; es un *pensamiento extrañado*, que por consiguiente abstrae de la naturaleza y del hombre real: el pensamiento *abstracto*. Este *pensamiento abstracto se halla fuera* ... qué significa para él la *Naturaleza*. La Naturaleza se halla fuera de él, es lo que ha perdido de sí mismo; y consecuentemente la concibe como algo exterior, en la forma de una idea abstracta; pero él es el extrañado y abstracto.

<b)> El *Espíritu* es el pensamiento abstracto de vuelta a su matriz. Este pensamiento antropológico, fenomenológico, <en A)> psicológico, <en B)> ético, <en C)> artístico-religioso no llega a tener validez para sí mismo hasta descubrirse y afirmarse al fin, <en D)> como Saber *absoluto* y por tanto Espíritu absoluto (o sea abstracto), recibiendo así la existencia consciente que le corresponde. Y es que su existencia real es la *abstracción*.

Hegel <ha cometido> un doble fallo:

<1.º)> La «Fenomenología», como matriz que es de la filosofía hegeliana, muestra muy bien el primer fallo. Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc. como sustancia enajenada de la substancia *humana*, sólo tiene presente su forma mental ... Se trata de realidades mentales; de ahí que no sean más que la enajenación del pensamiento *puro*, o sea del pensamiento filosófico en su abstracción. Todo el proceso desemboca por consiguiente en el Saber absoluto. ¿De dónde se han enajenado estos objetos? ¿A quién se le presentan con pretensiones de realidad? Precisamente de y al pensamiento abstracto. El *filósofo* —que no es sino una <de las> figura<s> abstracta<s> del hombre enajenado— se erige en la *norma* del mundo enajenado. Toda la *historia de la extrañación* y toda la *recuperación* a

partir de ésta se reduce por tanto a la *génesis* del pensamiento abstracto (o sea absoluto) //XVII/, (vid. pág. XIII), del pensamiento lógico-especulativo. De este modo la *enajenación*, que es a lo que propiamente se refieren esta extrañación y su superación, consiste en la antítesis entre *en sí* y *para sí*, *conciencia* y *conciencia de sí*, *objeto* y *sujeto*, es decir: la antítesis entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible (o sensualidad real), pero sin salir del pensamiento. Todas las otras antítesis y su evolución son mera *apariencia*, *cáscara*, forma *exotérica* de estas antítesis que constituyen lo único interesante, el *sentido* de esas otras a[ntítesis] profanas. Lo que pasa por ser la esencia —producida y por superar— de la enajenación no es la *inhumanidad* con que el ser humano se *objetiva* en oposición consigo mismo, sino la *diferencia* y *oposición* frente al pensamiento abstracto con que lo hace.[104]

//XVIII/ La apropiación de unas facultades humanas convertidas no sólo en objetos sino en objetos extraños, es así una mera *apropiación* en la *conciencia*, en el *puro pensamiento* y por tanto en la *abstracción*, una apropiación de estos objetos como *pensamientos* y *procesos mentales*. Por más negativa y crítica que parezca la «Fenomenología», incluso por más que lo sea realmente y muchas veces se haya adelantado a la evolución posterior, en ella están ya implícitos —en germen, en potencia, como un secreto— el positivismo y el idealismo ingenuos, con que las obras posteriores de Hegel disolvieron y reconstruyeron filosóficamente la empiría existente. +

2.°) Hegel reclama para el hombre el mundo objetivo; por ejemplo observa que la conciencia *sensible* no es una conciencia sensible *abstracta* sino *humana*, o que religión, riqueza, etc. son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, de las facultades *humanas* extrovertidas en su producto, y por tanto mero *camino* para la verdadera realidad *humana*. Pero esta apropiación, el haber calado este proceso aparece en Hegel —como en el punto anterior— de forma que *sensibilidad*, *religión*, Estado, etc. son seres *espirituales*; sólo el *Espíritu* es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del Espíritu es el Espíritu pensante, el Espíritu lógico, especulativo. La *humanidad*, <tanto> de la naturaleza <en general como> de la naturaleza producida por la historia, es decir por el hombre, se manifiesta en que son productos del Espíritu abstracto y en este sentido factores *espirituales, entes de razón*. De ahí que la «Fenomenología» sea una crítica aún soterrada, turbia y misti<fi>ca<dora>, inconsciente de sí misma. Y sin embargo, en

104. Cfr. *La ideología alemana* (MEW II, pág. 86), donde Marx relaciona estas objeciones a la *Fenomenología* con su polémica contra la Izquierda hegeliana.

tanto en cuanto se atiene a la *enajenación* del hombre —por más que éste sólo aparezca en la figura del Espíritu—, encierra en clave *todos* los elementos de la crítica, *preparados* y *elaborados* a menudo mucho más allá de lo que el mismo Hegel pensaba. Los pasajes dedicados a la «conciencia desgraciada», la «conciencia honrada», la «lucha de la conciencia noble y la vil», etc., etc. encierran, en forma aún enajenada, los elementos *críticos* de ámbitos enteros, como la religión, el poder del Estado, la vida burguesa, etc. El *sujeto* es siempre tan *conciencia* o *conciencia de sí* como lo es la *esencia*, el *objeto* en cuanto esencia mental; mejor dicho, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta,* el hombre sólo como *conciencia de sí*, y las diferentes figuras de la enajenación que van apareciendo, no son sino diversas figuras de la conciencia y la conciencia de sí. Lo mismo que la conciencia abstracta *en sí* —y como tal es tenido el objeto— no es sino un factor discernido analíticamente dentro de la conciencia de sí, del mismo modo el resultado del proceso es la identidad de la conciencia de sí con la conciencia, el Saber absoluto, proceso del pensamiento abstracto que ya no se dirige hacia fuera sino sólo hacia sí. El resultado es por tanto la dialéctica del pensamiento puro.[105] /XVIII//

//XXIII/ Lo extraordinario de la «Fenomenología» de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su *propio trabajo.*[106] Una condición es precisa para que el hombre sea capaz de comportarse *real* y *activamente* frente a sí mismo como especie, para que pueda activarse como un ser realmente a nivel de su especie, es decir humano: que despliegue en la realidad todas las *facultades de su especie* (lo que sólo es posible por la cooperación de todos los hombres, como resultado

105. *La Sagrada Familia* (MEW II, págs. 40-41) repite esta idea, aplicándola polémicamente a Edgar Bauer —hegeliano de izquierda, hermano de Bruno Bauer— y comparándola con el comunismo francés. El paso de la pág. XVIII a la página XXIII se hace por indicación de Marx en este lugar del manuscrito.

106. Según el capítulo sobre «El Saber absoluto» de la *Fenomenología,* que Marx comenta poco después, «el movimiento con que el Espíritu devana de sí mismo la forma de su Saber es el trabajo; con él produce la *historia real*». (*Fenomenología,* pág. 469. Cfr. el final del capítulo VI: *Fenomenología,* pág. 389.) Cfr. *La ideología alemana* (MEW III, pág. 21) y supra, pág. 355.

de la historia), comportándose con ellas como objetos (lo que a su vez no es posible más que en la forma de la enajenación).

La parcialidad, los límites de Hegel los vamos a exponer con detalle al tratar del último capítulo de la «Fenomenología», «El Saber absoluto», un capítulo que no sólo resume todo el espíritu de la <«>Fenomenología<»> y su relación con la dialéctica especulativa, sino también la *conciencia* que tenía Hegel de ambos elementos así como de sus correlaciones.

De momento sólo anticiparemos que el punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas nacionales. El *trabajo* es para él la *esencia* del hombre en el acto de confirmarse; sólo se ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo. El trabajo es el *reencuentro del hombre consigo mismo* dentro de la *extrañación*, como hombre *extrañado.* El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente espiritual.* Por tanto su esencia es la *misma* de la filosofía: la *enajenación del hombre consciente de sí* o la ciencia *extrañada, objeto de* su propio *pensamiento.* De ahí que Hegel se halle en condiciones de recapitular los elementos dispersos de la filosofía anterior, presentando su filosofía como *la* filosofía. Lo que otros filósofos han hecho, concibiendo diversos factores de la naturaleza y de la vida humana como elementos de la conciencia de sí y más precisamente de la conciencia de sí en abstracto, eso *sabe* Hegel que es la *acción* de la filosofía. De ahí que su Ciencia sea absoluta.

Y ahora pasemos a nuestro <«>objeto<»>.

<γ)> *«El Saber absoluto». Último capítulo de la «Fenomenología».*

Lo más importante es que en realidad el único *objeto* de la *conciencia* es la *conciencia de sí*; dicho de otro modo, el objeto no es sino la *conciencia de sí objetivada*, la consciencia como objeto. (Sentar el hombre = conciencia de sí.)

Por consiguiente lo que hay que hacer es superar el *objeto de la conciencia.* La *objetividad* en cuanto tal es *enajenación*, no se halla a la altura del *ser humano*, de la conciencia de sí. La *recuperación* por el hombre de su ser ajeno, objetivado en su condición de *enajenado*, no sólo significa la superación de la *enajenación* sino también de la *objetividad*, es decir: para Hegel el hombre es un ser sin *objetividad, espiritualista.*

Así describe Hegel el proceso por el que es *superado el objeto de la conciencia*:

El *objeto* no sólo se muestra *de vuelta* al *puro sí mismo* (según

Hegel eso sería concebir sólo *una cara* del proceso), sino que éste es sentado como la identidad del hombre. Pero ese Yo mismo no es más que el hombre concebido *abstractamente* y producido por la abstracción. El hombre *es* él mismo.[107] Su ojo, su oído, etc. son *mismos*; cada una de sus facultades tiene la cualidad de la *mismeidad*. Lo totalmente falso aquí es que Hegel dice: la *conciencia de sí* ve, oye, tiene esta y aquella facultad. Por el contrario la *conciencia de sí* es una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc. y no la naturaleza humana una cualidad de la //XXIV/ *consciencia.*

El Yo mismo fijado en su abstracción por y para sí mismo es el hombre como *egoísta abstracto*, el *egoísmo* elevado al pensamiento hasta la pura abstracción de sí mismo. (Después volveremos sobre este punto.)

El *Ser humano*, el *hombre* es para Hegel lo mismo que *conciencia de sí.* Por tanto toda la enajenación humana *no* es *sino enajenación de la conciencia de sí.* La enajenación de la conciencia de sí no es vista como *expresión*, reflejada en el saber y pensar, de la enajenación *real* del ser humano. Al contrario, la *verdadera* enajenación, como aparece en la realidad, es —según su *íntima* esencia, oculta hasta que la filosofía la ha descubierto— la mera *manifestación* de la enajenación del verdadero ser humano, de la *conciencia de sí.* Por eso la ciencia que lo comprende se llama *Fenomenología.* La recuperación de la sustancia <humana> objetivada enajenadamente se presenta así siempre como incorporación en la conciencia de sí. Cuando el hombre se apodera de su ser es *sólo* la conciencia de sí quien se apodera de esa objetividad. No hay otra recuperación del objeto que su vuelta a la pura conciencia de sí.

Expresada *en toda su amplitud*, la *superación del objeto de la conciencia* consiste en lo siguiente: [108]

> 1.º) «El objeto como tal no tiene para la conciencia más que una fugaz realidad.»
>
> 2.º) «El que haya "cosas" se debe al extrañamiento de la conciencia de sí.»
>
> 3.º) «Esta extrañación tiene un significado no sólo NEGATIVO sino POSITIVO»,
>
> 4.º) «y no sólo PARA NOSOTROS o en sí sino <también> PARA LA MISMA CONCIENCIA.»

107. Esta y la siguiente frase están dichas en nombre de Marx.

108. Aunque los 8 puntos siguientes carecen de comillas en el manuscrito, se hallan tomados literalmente del último capítulo de la *Fenomenología* (1.er párrafo, que resume todo el capítulo). También la frase introductoria está tomada casi literalmente del mismo pasaje.

5.º) «Lo negativo en el objeto (o sea su autosuperación) adquiere un significado POSITIVO *para la conciencia* (o sea, ésta *sabe* esa nulidad del objeto) por el hecho de que <es> la misma conciencia <quien> se extraña; en efecto, dada la unidad indivisible de la *consciencia,* ésta *se pone* en la extrañación como objeto o al objeto como sí misma.»

6.º) «Por otra parte aquí tenemos a la vez el otro aspecto, de que además la conciencia ha superado y reabsorbido en sí la extrañación y objetividad, de modo que se halla *cabe sí* en *su propia* alteridad EN CUANTO TAL.»

7.º) «Tal es el proceso de la conciencia y la totalidad de sus factores.»

8.º) «La conciencia tiene que comportarse con el objeto según la totalidad de sus concreciones, comprendiéndolo una a una. Esta totalidad de sus concreciones le convierte *en sí* en *esencia espiritual,* y la conciencia se hace realmente consciente de ello comprendiendo cada una de ellas como *identidad consciente* o sea según la actitud *espiritual* frente a ellas que acabamos de mencionar» <(puntos 5.º y 6.º)>.

Ad 1.º) El hecho de que el objeto como tal le parezca a la conciencia tan fugaz es la *vuelta del objeto a la pura conciencia de sí,* de que ya hemos hablado.

Ad 2.º) <PRIMERO: Según Hegel> *el que haya cosas* <, la coseidad,> es producto del *extrañamiento de la conciencia de sí.* Puesto que <según Hegel> hombre es lo mismo que conciencia de sí, su substancia objetivada extrañadamente, o sea su *carácter de cosa,* <la coseidad,> es lo mismo que *conciencia extrañada de sí mismo* y esta extrañación es lo que produce ese carácter. (<Cosa es> *para el hombre lo que* se le presenta como *su objeto,* y así sólo se le presenta verdaderamente su objeto esencial, es decir su ser *en forma de objeto.* Pues que no es el hombre *real* —ni la *naturaleza,* ya que el hombre es la *naturaleza humana*— quien es considerado de por sí como el sujeto, sino la abstracción del hombre, la conciencia de sí, el carácter de cosa sólo puede referirse a la conciencia de sí enajenada.) Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado con facultades objetivas, o sea materiales, no sólo tenga *objetos* naturales *reales,* sino que además, al extrañarse de sí mismo, produzca un mundo *real,* objetivo, sólo que en la forma de algo *externo* que no pertenece a un ser y se le impone. Aquí no hay nada incomprensible o enigmático. Lo contrario sería lo enigmático. En cambio está igualmente claro que una *conciencia de sí,* extrañándose, sólo puede producir la *coseidad,* es decir otra abstracción como ella, un ente de razón y no una cosa *real.* //XXVI/ Además es evidente que la

coseidad, lejos de tener la más mínima *independencia* y *substancia* frente a la conciencia de sí, es su pura creatura, su *producto*; y lo producido, lejos de confirmarse a sí mismo, sólo confirma el acto de una producción que por un momento fija su energía como producto, asignándole a éste *aparentemente* el papel de un ser autónomo y real, pero sólo por un momento.

El *hombre* es un ser real, corpóreo, asentado sobre la tierra firme y compacta, que respira y expande todas las fuerzas de la naturaleza. Cuando al extrañarse *sienta* sus *facultades* reales, objetivas como objetos extraños, no es ese *acto* el sujeto sino la subjetividad de las facultades *objetivas*, cuya acción por tanto no puede ser sino *objetiva*. Un ser objetivo obra objetivamente, lo que supone que la objetividad le es esencial. Si produce, si pone objetos, es porque se halla puesto por ellos, porque es de por sí *naturaleza*. De modo que en el acto de producir no desciende de su «pura actividad» a *fabricar* el *objeto*; al contrario, su producto *objetivo* no hace sino confirmar su actividad *objetiva*, su actividad como la actividad de un ser objetivo, natural.

Como se ve, el naturalismo consecuente o humanismo se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, a la vez que es la verdad que abarca a ambos. También resulta evidente que sólo el naturalismo es capaz de comprender la historia universal como acto.[*18]

El *hambre* es una *necesidad* material y por lo tanto requiere una *naturaleza* exterior, un *objeto* exterior para poder satisfacerse y sosegarse. El hambre es la confesión que hace mi cuerpo de que necesita indispensablemente un *objeto* externo para la propia integridad y proyección exterior. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto que le es indispensable y sostiene su vida, lo mismo que la planta es objeto del

*18. El *hombre* es un *ser* directamente *naturaleza*. Como ser natural y además vivo es *activo*, dotado de *fuerzas naturales*, de *facultades*; estas fuerzas existen en él en la forma de disposición y capacidad, de *impulsos*. Como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez *pasivo*, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto *objetos* de su<s> *necesidad<es>* para el ejercicio y desarrollo de sus facultades.

El que el hombre sea un ser *corporal*, dotado de fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo quiere decir que sus objetos, en los que proyecta su vida, son *reales, sensibles*; sólo sobre objetos reales, sensibles puede *proyectar* su vida. *Existir* en forma objetiva, natural, sensible es lo mismo que tener su objeto, la naturaleza, los sentidos fuera de sí o ser el objeto, la naturaleza y los sentidos de un tercero.

sol en cuanto *proyección* de la fuerza vivificadora, *objetiva* del sol.[109]

Un ser cuya naturaleza no se halla fuera de él, no es *natural*, no participa del <modo de> ser de la Naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es objetivo. Un ser que no es objeto para un tercero, carece de todo ser como *objeto*, es decir no se halla en situación objetiva, su ser no es objetivo.

//XXVII/ <SEGUNDO:> Un ser que no es objetivo es una *quimera*.

Imaginaos un ser que ni es ni tiene un objeto. Por de pronto será *único*, fuera de él no habrá nada, existirá en solitario. Y es que en cuanto hay otros objetos, en cuanto no estoy *solo*, soy *otro*, *otra realidad* que mi objeto exterior. Es decir, que para ese tercer objeto[110] soy una *realidad distinta* de él, *su* objeto. Un ser que no fuese objeto de otro supondría que no existe *ningún* ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, lo soy de él. En cambio un ser *sin objeto* es algo irreal, inmaterial, un ser de razón, es decir imaginario, un producto de la abstracción. Ser *sensible*, es decir real, consiste en ser objeto de los sentidos, objeto *sensible*, es decir tener objetos sensibles exteriores, objetos de sus sentidos. Ser sensible es ser *pasivo*.[111]

El hombre como ser objetivo sensible es por tanto un ser que *padece* y, como siente su sufrimiento, un ser *a-pasionado*. La pasión es la aspiración enérgica de las facultades humanas a su objeto.[*19]

Del mismo modo que todo lo natural requiere una *generación*, también el *hombre* tiene su génesis, la *historia*; pero este acto genético

*19. Pero el hombre no sólo es un ser natural sino un ser natural *humano*; puesto que existe para sí mismo —y por tanto *a nivel de especie*— tiene que confirmarse por su propia acción tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son los objetos naturales como se presentan inmediatamente, ni los sentidos humanos *son* en su realidad directa, objetiva, sensibilidad *humana*, objetividad humana. La naturaleza no se halla directamente adecuada al ser *humano* ni objetiva ni subjetivamente.

---

109. Feuerbach había insistido en que el hombre se define por sus objeto sensibles (*Filosofía del futuro*, [A] § 44); de él proviene también en este contexto el tema del hambre (op. cit., [A] § 34), del sol y las plantas (*La esencia del Cristianismo*, Introducción, parte 1.ª).

110. «Tercer objeto» parece una formulación descuidada para propio uso. El 1.er objeto se halla en «un ser que no es *objeto*»; el 2.º, en «un ser que no tiene *objeto*»; el 3.º es el objeto real, existente fuera de mí. No se trata por tanto de tres clases de objetos sino de tres posiciones en que ha aparecido «objeto».

111. Feuerbach dedica a esta «pasividad» la parte central de las *Tesis provisionales*. Cfr. supra, notas 29, pág. 24, y 11, pág. 224.

le es consciente y en cuanto tal se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto hay que volver.)

TERCERO: [112] Desde el momento en que incluso sentar la coseidad como tal es <tenido por Hegel como> mera apariencia, un acto que contradice a lo que es la pura actividad, se hace necesario superarlo negándolo.

Ad 3.º), *4.º*), *5.º*), *6.º*): 3.º) Esta extrañación de la conciencia tiene un significado no sólo *negativo* sino *positivo*, y 4.º) no sólo *para nosotros* o en sí sino también para ella misma, para la conciencia. 5.º) Lo negativo en el objeto (o sea su autosuperación) adquiere un significado *positivo para la conciencia* (o sea, ésta *sabe* esa nulidad del objeto) por el hecho de que <es> *la misma* conciencia <quien> se extraña; en efecto, gracias a su extrañación se *sabe* objeto (o sea, en la unidad indivisible de la *consciencia*, ésta sabe que el objeto es ella misma). 6.º) Por otra parte aquí tenemos a la vez el otro aspecto de que además la conciencia ha superado y reabsorbido la extrañación y objetividad, de modo que se halla *cabe sí* en su propia *alteridad en cuanto tal*.

Ya hemos visto qué significa para Hegel la recuperación de la substancia objetiva enajenada o superación de la objetividad caracterizada por la *enajenación* —una enajenación que tiene que pasar de la extrañeza indiferente a una hostil enajenación real—; para Hegel se trata en parte o incluso sobre todo de superar la *objetividad*, ya que lo enajenado e intolerable para la conciencia de sí no es esa forma *precisa* del objeto sino su carácter *objetivo*. De ahí que el objeto sea algo negativo, que se suprime por sí mismo, una *nulidad*. Esta nulidad tiene para la conciencia también un significado *positivo*, toda vez que es la *confirmación* de la inobjetividad *por sí misma*, de la //XXVIII/ *abstracción*, de sí mismo. La nulidad del objeto tiene un contenido positivo para la *conciencia misma*, porque la conciencia *sabe* que esta nulidad, lo objetivo, no es sino su *autoextrañación* y sólo gracias a ésta existe...

<Según Hegel> la forma en que existe la conciencia y en que algo existe para ella es el *saber*. La conciencia no tiene otro acto, nada existe para ella sino en cuanto *lo sabe*. El saber es su único comportamiento objetivo. Ahora bien, la nulidad del objeto —o sea la indistinción de objeto y conciencia, la inexistencia del objeto para la conciencia— la sabe ésta, por cuanto sabe que el objeto es la *enajenación de sí misma*. Es decir, que se sabe a sí misma —<haciendo así> el saber de objeto— por el hecho de que éste no es sino la *apariencia* de un objeto, una alucinación, a la vez que idéntico en el fondo con el mismo saber; éste,

112. Versalitas del traductor.

oponiéndose a sí mismo se opone una *nulidad*, un algo carente de *toda* objetividad que no sea el saber mismo. Dicho de otro modo, el saber sabe que, al ponerse en relación con un objeto, sólo se *extrovierte*, se extraña; que sólo como objeto *se hace presente a sí mismo*, pues lo que se le presenta como objeto no es sino él mismo.

Por otra parte, según Hegel, el otro aspecto aquí implícito es que esta extrañación y objetividad se hallan igualmente superadas y reabsorbidas por la conciencia. Ésta, por tanto, se halla *cabe sí en su misma alteridad como tal.*

En esta explanación se encuentran juntas todas las ilusiones de la especulación:

1.º) La conciencia, la conciencia de sí se halla *cabe sí* en *su alteridad como tal.* <(>Por tanto, si abstraemos de la abstracción hegeliana y sustituimos la conciencia de sí por la conciencia que tiene de sí el hombre, éste se halla *cabe sí* en su *alteridad como tal.*<)> Es decir, que la conciencia —el saber, el pensamiento como tales— se presenta directamente como su *otro* —sensibilidad, realidad, vida—, pensamiento que cree superarse con sus propios medios. (Feuerbach.)[113] Esto se debe a que la conciencia como mera conciencia no sólo no tolera la objetividad enajenada sino tampoco la *objetividad como tal.*

2.º) El hombre consciente de sí, a pesar de haber superado el mundo espiritual —o sea, el mundo en forma espiritual, universal— descubriendo que es la propia extrañación del hombre, lo vuelve a confirmar en esa forma extrañada, lo presenta como su propio ser, lo restaura, pretende hallarse [*cabe sí*] *en su alteridad como tal.* Es decir, que, después de haber superado por ejemplo la religión, después de haberla reconocido como producto de la extrañación de sí mismo, se siente confirmado a pesar de todo por la *religión* en cuanto *tal.* Aquí *radica* el *falso* positivismo de Hegel o su *aparente* criticismo (es lo que Feuerbach llama la tesis, negación y restauración de la religión o teología, algo que ciertamente requeriría una concepción más amplia).[114] De modo que la razón se halla<ría> cabe sí en la razón como sinrazón. El hombre que se ha dado cuenta de que en el Derecho, la política, etc. lleva una vida extrañada, encuentra en esta vida extrañada como tal su verdadera vida humana. La afirmación y confirmación de sí en *contradicción* consigo

113. Reproducción literal (en el alemán) del final del § 30 de la *Filosofía del futuro*: «Hegel es un pensador que se supera en el pensamiento: quiere captar la cosa misma, pero <sólo> con pensarla; salir del pensamiento, pero con el pensamiento».

114. Marx ha expuesto esa concepción más amplia —criticando el § 21 de la *Filosofía del futuro,* aquí aludido— supra, págs. 412-413.

mismo, con el saber como con la realidad del objeto: he ahí el verdadero *saber* y la verdadera *vida* <según Hegel>.

Desde el momento en que esta mentira es constitutiva, carece de sentido seguir hablando de una acomodación de Hegel a la religión, el Estado, etc.

//XXIX/ Una vez que *sé* que la religión es la conciencia *enajenada* que tiene el hombre de sí, también sé que en la religión como tal no es esta conciencia lo que se confirma sino mi conciencia enajenada. Por consiguiente sé que mi conciencia de mí mismo, que se pertenece a sí misma, a su ser, no encuentra su confirmación en la *religión* sino al contrario en la *aniquilación*, en la *superación* de la religión.

En Hegel por tanto la negación de la negación no es la confirmación del verdadero ser, precisamente por la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente, enajenado, por el mismo acto de negarlo. Es decir, que la negación de esa apariencia como algo objetivo, exterior e independiente del hombre lo transforma en el sujeto.

De ahí el característico papel que juega la *superación*, en la que se entrelazan negación y conservación, es decir afirmación.

Así por ejemplo en la Filosofía del Derecho de Hegel la superación del *Derecho privado* es la *moral*, la superación de la moral es la *familia*, la superación de la familia es la *sociedad burguesa*, la de la sociedad burguesa es el *Estado*, la del Estado la *historia universal*. En la *realidad* el Derecho privado, la moral, familia, sociedad burguesa, Estado, etc. siguen existiendo, pero convertidos en *factores*, en existencias y modos de existencia del hombre, que no valen por sí mismos, sino que se descomponen y generan mutuamente (etc.) como *factores del proceso*.

Su vida real no deja percibir esta *fluidez* de su ser. Sólo en el pensamiento, en la filosofía llega a aparecer, a revelarse. Por eso mi verdadera existencia religiosa es mi existencia en la *filosofía de la religión*, mi verdadera existencia política mi existencia en la *filosofía del Derecho*, mi verdadera existencia natural la existencia en la *filosofía de la Naturaleza*, mi verdadera existencia artística la existencia en la *filosofía del arte*, mi verdadera existencia *humana* mi *existencia en la filosofía*. La verdadera existencia de religión, Estado, Naturaleza, arte es correspondientemente la *filosofía* de la religión, de la Naturaleza, del Estado, del arte. Ahora bien, una vez que para mí la verdadera realidad de la religión, etc. es su filosofía, dejo de ser verdaderamente religioso más que como *filósofo de la religión*, negando así la religiosidad *real* y al hombre realmente *religioso*. Pero a la vez los *confirmo*, sea en mi ser, o en el ser ajeno que les opongo como mera expresión *filosófica* que es

de aquéllos, sea en su propia forma originaria, ya que los tengo por una alteridad meramente *aparente*, alegorías, figuras de su verdadera realidad propia, es decir de la mía *filosófica*, ocultas bajo velos sensibles.

Del mismo modo la *calidad* superada es *cantidad*, la cantidad superada es *medida*, la medida superada es *esencia*, la esencia superada es *apariencia*, la apariencia superada es *realidad*, la realidad superada es *concepto*, el concepto superado es *objetividad*, la objetividad superada es *Idea absoluta*, la superación de la Idea absoluta es *Naturaleza*, la Naturaleza superada es Espíritu *subjetivo*, el Espíritu subjetivo superado es Espíritu objetivo *ético*, el Espíritu ético superado es *arte*, el arte superado es *religión*, la religión superada es *Saber absoluto*.[115]

Por una parte esta superación se refiere a algo pensado, de modo que la propiedad privada *pensada* se supera en los *pensamientos* morales. Y como el pensamiento se imagina ser directamente lo distinto de sí, *realidad sensible*, como tiene su acción por una acción también *sensible* y *real*, también la superación en el pensamiento, por más que deje intacto su objeto en la realidad, cree haberlo superado realmente. Además, como la génesis del objeto en el pensamiento es sólo la de un ente de razón, el pensamiento ve en el objeto, también como objeto real, la confirmación inmanente de sí mismo, de la conciencia de sí, de la abstracción.

//XXX/ La existencia que Hegel *supera* en la filosofía no es la religión, Estado, Naturaleza, etc. *reales* sino la religión como objeto del conocimiento, la *dogmática*, respectivamente *jurisprudencia, ciencias políticas, ciencias naturales*. Esto por una parte, por la otra se halla en oposición tanto frente a la *realidad* como a la *ciencia* directa, no filosófica, o sea a todo *concepto* de esa realidad que no sea filosófico. Por tanto contradice a los conceptos científicos normales.

Ciertamente quien sea religioso, etc. podrá encontrar en Hegel su última confirmación.

Ahora nos toca tratar los aspectos *positivos* de la dialéctica hegeliana dentro de los límites de la enajenación.

a) La *superación* como proceso objetivo, que *reabsorbe* la extrañación. Aquí tenemos, expresadas en los límites de la enajenación, tanto la comprensión de que la *apropiación* de lo objetivo se realiza por la superación de su enajenación, como la consciencia de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su objetividad por la aniquilación del carácter *enajenado* del mundo objetivo, por la superación de

115. Esta enumeración resume las principales articulaciones de la *Enciclopedia* de Hegel.

su existencia enajenada. Del mismo modo el ateísmo, como superación de Dios, es la génesis del humanismo teórico; el comunismo, como superación de la propiedad privada, la vindicación de una vida realmente humana, propiedad del hombre, y la génesis del humanismo práctico. Dicho de otro modo, el ateísmo es el humanismo mediado consigo mismo por la superación de la religión; el comunismo el humanismo mediado consigo mismo por la superación de la propiedad privada. Sólo en la superación de esta mediación —que de todos modos es un presupuesto necesario— comienza afirmativamente a partir de sí mismo el humanismo *positivo.*

No hay que pensar por eso que el ateísmo y el comunismo son una huida, una abstracción, la pérdida del mundo objetivo producido por el hombre, de sus facultades, nacidas en la objetividad, una pobreza de vuelta a la simplicidad antinatural, indiferenciada. Por el contrario con el ateísmo y el comunismo comienza la génesis real del ser humano, su verdadera realización, al fin consciente como ser real.

Así Hegel, al comprender —aunque sea en forma enajenada— el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma, descubre la enajenación del propio ser, la extrañación del propio ser, la desobjetivación del hombre y la disipación de su sustancia como conquista de sí, expansión del propio ser, objetivación, realización.*[20]

b) Ciertamente en Hegel —ya prescindiendo o, mejor dicho, como consecuencia de la tergiversación que hemos descrito— ese acto +

1.°) se presenta como algo *meramente formal* por abstracto, porque el mismo ser humano es visto sólo como un *abstracto ser pensante,* como conciencia de sí; y,

2.°) como esta concepción es *formal* y *abstracta,* la superación de la extrañación se convierte en su confirmación. Ese proceso con que *uno mismo se produce y objetiva extrañándose y enajenándose* es para Hegel la *absoluta expansión vital del hombre,* y por tanto la definitiva, sin otro fin que ella misma, en paz consigo, al fin cabe sí.

//XXXI/ De ahí que este proceso, en la forma abstracta de la dialéctica, pase por ser la *vida realmente humana.* Pero, como abstracción, enajenada de la vida humana, pasa a la vez por *proceso divino,* si bien proceso divino del hombre; un proceso que lo realiza por sí solo un ser aparte, abstracto, puro y absoluto.

*20. En resumen Hegel, a pesar de su abstracción, ve en el trabajo el *acto* por el que el hombre *se produce a sí mismo*; en el comportamiento consigo mismo como un ser extraño, en la activación de su propio ser como algo extraño ve la *conciencia* y la *vida de la especie* en acto de constituirse.

3.°) Este proceso requiere un sustrato, un sujeto; pero sólo hay sujeto como resultado. Este resultado, el sujeto que se sabe conciencia absoluta de sí mismo, es por tanto *Dios, el Espíritu absoluto, Idea que se sabe y actúa por sí misma.* El hombre real y la naturaleza real se convierten en meros predicados, en símbolos de ese hombre oculto e irreal y de esa irreal naturaleza. Por tanto la relación sujeto-predicado se halla totalmente invertida como un *místico sujeto-objeto* o *subjetividad que abarca el objeto*: el *Sujeto absoluto* como *proceso,* como *sujeto* que se *extraña* de sí mismo y vuelve de la extrañación pero volviéndola a meter en sí mismo, y el sujeto <real> como este proceso, que es circularidad pura y *sin descanso.*

Sobre el 1.er punto: Concepción *formal y abstracta* del acto por el que el hombre se constituye, es decir se convierte a sí mismo en objeto:

Desde el momento en que Hegel identifica hombre y conciencia de sí, el objeto enajenado, la substancia enajenada del hombre, queda reducida a conciencia, mera idea de la enajenación, su expresión *abstracta* y por tanto sin contenido ni realidad, *negación.* Del mismo modo la superación de la extrañación no es más que una abstracta y vacía superación de esa abstracción vacía: *negación de la negación.* Aunque la actividad por la que uno se convierte a sí mismo en objeto es pregnante, viva, sensible, concreta, se convierte así en su mera abstracción, la *absoluta negatividad,* una abstracción que a su vez es fijada como tal y pensada como actividad independiente, como la actividad a secas. Pero una vez que esta supuesta actividad no es sino la forma *abstracta, vacía* de ese acto real, vivo, su contenido tiene que ser meramente *formal,* resultado de la abstracción de todo contenido. Por tanto consistirá en las *formas de abstracción* universales, esquemáticas, aplicables a todo contenido y por tanto tan indiferentes como —precisamente por eso— válidas para todo, es decir las categorías lógicas, desgajadas del espíritu *real* y de la Naturaleza *real.*[116] (Luego explanaremos el contenido *lógico* de la Negatividad absoluta.)

Lo que aporta la lógica especulativa de Hegel es que los *conceptos determinados,* las *formas fijas* universales *del pensamiento* en su independencia de la Naturaleza y del espíritu provienen necesariamente de la enajenación universal del ser humano y por tanto también de su pensamiento; de ahí que Hegel los haya expuesto y sistematizado como elementos del proceso de abstracción. Por ejemplo el ser superado es

116. Esta crítica es una de las ideas fundamentales que han guiado la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* y se halla ahí ampliamente desarrollada (vid. supra, págs. 8-9, 114).

esencia, la esencia superada concepto, el concepto superado ... Idea absoluta.[117] Pero entonces ¿qué es la Idea absoluta? Si no quiere repetir desde el comienzo todo el acto de la abstracción, conformándose con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción dedicada a sí misma, tiene que volver a superarse. La abstracción sabe que, si se queda en sí misma, no es nada; tiene que renunciar a sí misma, a la abstracción; y así termina en un ser que es exactamente su contrario: la *Naturaleza.* La Lógica entera es así la demostración de que el pensamiento abstracto no es nada de por sí, la Idea absoluta no es nada de por sí, sólo la *Naturaleza* es algo.[118]

//XXXII/ La Idea absoluta, abstracta, que

> «*tomada* en su unidad consigo misma es *intuición* <...> *decide* en la absoluta Verdad de sí misma *dejar* libre como un reflejo suyo en forma de *Naturaleza* el factor de la propia especificidad, o sea de la determinación y alteridad elementales». («Enciclopedia», 3.ª edición, [§ 244].)

Esta Idea con su comportamiento excéntrico y barroco, que ha dado a los hegelianos tan tremendos dolores de cabeza, no es en absoluto otra cosa que la *abstracción*, es decir el pensador abstracto: una abstracción refinada por la experiencia e ilustrada sobre su propia verdad, que en determinadas —falsas y además también abstractas— condiciones decide *renunciar a sí misma* sentando su alteridad, lo específico, preciso en vez de su existencia en sí misma —<es decir> su inexistencia—, de su generalidad y su vaguedad; que decide *dejar libre* la *Naturaleza* —que contenía sólo como abstracción, como ente de razón— para abandonar la abstracción y contemplar una Naturaleza *libre* de ella. La Idea abstracta, una vez transformada directamente en *intuición*, no es en absoluto más que el pensamiento abstracto renunciando a sí mismo y decidiéndose a la *intuición <sensible>*. Toda esta transición de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza no es otra cosa que el paso de

117. «La doctrina del ser», «La doctrina de la esencia», «La doctrina del concepto» son los títulos de las 3 partes de la Pequeña Lógica en la *Enciclopedia* (equivalentes a las tres partes de la *Ciencia de la Lógica*). El último párrafo de la Pequeña Lógica (*Enciclopedia,* § 244) —citado más abajo por Marx— no sólo resume la «transición» a la «Naturaleza» que daba la *Ciencia de la Lógica,* sino que añade una referencia expresa a la «intuición» de la que Marx habla a continuación.

118. La imposibilidad de pasar de la abstracción de la Lógica a la Filosofía de la Naturaleza era una crítica fundamental de Schelling a Hegel, recogida también por Feuerbach y convertida en clásica. El siguiente párrafo se refiere al mismo problema bajo los nombres «abstracción»-«intuición» (sensible, no intelectual).

la *abstracción* a la *intuición* <*sensible*>, pese a lo difícil que al pensador abstracto le resulte de realizar y por tanto a lo extravagantemente que lo describirá. El sentimiento *místico* que empuja al filósofo del pensamiento abstracto a la intuición es el *aburrimiento*, la nostalgia de un contenido.

(El hombre enajenado de sí mismo es también un pensador enajenado de su *ser*, es decir del ser natural y humano. Por consiguiente sus pensamientos son espíritus fijos situados fuera de la naturaleza y del hombre. En la <«Ciencia de la> Lógica<»> Hegel ha encerrado juntos a todos estos espíritus fijos; primero ha concebido a cada uno de ellos como negación, es decir como *extrañación* del pensamiento *humano*, y luego como negación de la negación, es decir como superación de este extrañamiento, como proyección *real* del pensamiento humano. Pero esta negación de la negación se realiza ella misma dentro de la enajenación; así que en parte reproduce la negación enajenada, en parte no pasa del último acto de referirse a sí misma dentro de la extrañación, como verdadera existencia que es de estos espíritus fijos; * por último, en tanto en cuanto esa abstracción se comprende y se aburre infinitamente de sí misma, la renuncia al pensamiento abstracto ensimismado, sin ojos ni dientes ni oídos ni nada, se presenta como la decisión de pasar a la intuición <sensible>, reconociendo a la *Naturaleza* como esencia.)

//XXXIII/ Pero tampoco la *Naturaleza* es *nada* para el hombre, si se la toma abstractamente, de por sí, fijada en su separación de él. Es normal que el pensador abstracto, una vez decidido a intuirla, la intuya abstractamente. La Naturaleza había sido encerrada por el pensador en la figura oculta y enigmática para él mismo de una Idea absoluta, de un ente de razón; consiguientemente lo único que el pensador ha generado con su pensamiento es esta *Naturaleza abstracta*, la Naturaleza como *ente de razón*, sólo que con el significado de ser la alteridad del pensamiento, la Naturaleza vista como realidad que es por oposición

* Dicho en otras palabras, Hegel substituye esas abstracciones fijas por el acto inmanentemente circular de la abstracción. De este modo le corresponde por de pronto el mérito de haber mostrado la matriz de todos estos conceptos dispersos, cuyo origen temporal corresponde a diversos filósofos, de haberlos coordinado y haber dado así a la crítica como objeto en vez de una abstracción, la que sea, la abstracción en toda su extensión.

Luego veremos por qué separa Hegel el pensamiento del *sujeto*. Pero ya está claro que donde no hay hombre tampoco puede ser humana la proyección de su ser; por tanto tampoco el pensamiento podía ser visto <por Hegel> como proyección de un ser humano, de un sujeto humano y natural con ojos, oídos, etc., desarrollando su vida en la sociedad, en el mundo y en la Naturaleza.

al pensamiento abstracto. O, para hablar un lenguaje humano, el pensador abstracto descubre al mirar a la Naturaleza que los seres que creía estar produciendo en la dialéctica divina como puros productos de un trabajo mental a partir de la nada, de la pura abstracción, en un devanar autónomo, independiente de la realidad, no son más que *abstracciones* de las *concreciones naturales.* Toda la naturaleza no hace por tanto más que repetir las abstracciones lógicas en forma sensible, externa. +

El pensador abstracto vuelve entonces a *analizar* esa forma y esas abstracciones. De modo que la mirada con que ve la Naturaleza se reduce a confirmar su abstracción ciega ante ella,*21 a repetir conscientemente el proceso generativo de su abstracción. Así por ejemplo tiempo es igual a negatividad referida a sí misma (<op.> c<it>. <§ 257>). A la superación del devenir por la existencia <(§ 88)> le corresponde al nivel de la forma natural la superación del movimiento por la materia <(§ 261)>. La luz es la *reflexión en sí* como se da *en la Naturaleza* <(§ 275)>. El cuerpo como *Luna* y *cometa* es la *contraposición* como se da *en la Naturaleza* <(§ 279)>, contraposición que en la Lógica es por una parte lo *positivo,* por la otra lo *negativo, basados* ambos *en sí mismos* <(§ 119)>. La Tierra es la forma *natural* del *fundamento* lógico como unidad negativa de la contraposición <(§ 280, § 120)> y así sucesivamente.

La *Naturaleza como Naturaleza* —o sea en cuanto aún se distingue sensiblemente de ese sentido secreto que encierra—, la Naturaleza separada, distinguida de estas abstracciones, es la *nada,* una *nada* que se *confirma en su nada,* que *carece de sentido* o sólo tiene el de una alteridad que debe ser superada.

> «En el punto de vista de una *teleología* limitada se encierra el presupuesto acertado de que la Naturaleza no encierra en sí misma el Fin absoluto.» [§ 245.]

Su fin es confirmar la abstracción.

> «La Naturaleza ha resultado ser la Idea en la *forma* de la *alteridad,* de modo que la *Idea* es la negación de sí, es *externa a sí* misma. La Naturaleza por tanto no sólo es extrínseca con respecto a la Idea, sino que la *exterioridad* es la forma en que existe como Naturaleza.» [§ 247.]

*21. Fijémonos un momento en la definición que da Hegel de la Naturaleza y en la transición entre ésta y el Espíritu. La Naturaleza ha resultado como la Idea en la forma de la alteridad. Como la Id[ea]

Sería un malentendido confundir esta *exterioridad* con la que caracteriza a lo *sensible* como algo *patente* y abierto a la luz, al hombre sensible. Exterioridad significa en este texto extrañamiento, un defecto, una deformidad que no debe ser. Y es que lo verdadero sigue siendo la Idea. La Naturaleza no es más que la *forma* de su *alteridad.* Y como el pensamiento abstracto sigue siendo lo *esencial*, lo que le es exterior será algo esencialmente *extrínseco* y nada más. Ciertamente el pensador abstracto reconoce que lo esencial de la Naturaleza es su *carácter sensible*, la *exterioridad* en contraste con el devanar *inmanente* del pensamiento. Pero a la vez expresa esta contraposición de forma que la *exterioridad de la Naturaleza*, su *contraste* con el pensamiento, constituye su *deficiencia*; en cuanto distinta de la abstracción, la Naturaleza es deficiente. //XXXIV/ Lo que es deficiente no sólo para mí, a mis ojos, sino en sí, tiene fuera de sí algo que le falta. Es decir, su ser es distinto de sí mismo. Desde el momento en que el pensador abstracto ha sentado la Naturaleza como algo potencialmente *superado*, ésta a sus ojos no puede menos de superarse por sí misma.

> «*Para nosotros la Naturaleza* es *presupuesto* del Espíritu; pero éste es la *verdad* de la Naturaleza y por tanto su *Principio absoluto.* A la luz de esta verdad la Naturaleza se ha DESVANECIDO y el Espíritu se ha presentado como la Idea al nivel de su consciencia, Idea cuyo *objeto* a la vez que *sujeto* es *el Concepto.* Esta identidad es *Negatividad absoluta*, toda vez que la Naturaleza es la perfecta objetividad exterior del concepto; pero éste, superando su extrañación, ha llegado en ella a la identidad consigo. Por tanto el concepto es esta identidad sólo en cuanto vuelve de la Naturaleza.» [§ 381.]
>
> «La *revelación*, que en cuanto *idea abstracta* es transición inmediata, *génesis* de la Naturaleza, en cuanto revelación del Espíritu libre consiste en *sentar* la Naturaleza como *su* mundo, *presuponiéndolo* a la vez —en cuanto esa producción es reflexión— como Naturaleza autónoma. La revelación en el concepto es la producción de la Naturaleza como su ser, en el que el concepto *afirma* y hace *verdad* su propia Libertad.» «El *Absoluto es el Espíritu*: tal es la suprema definición del Absoluto.» [§ 384.][119] /XXXIV//

119. El texto de Hegel sigue así: «Se puede decir que toda la cultura y filosofía se ha dirigido absoluta y exclusivamente a buscar esta definición y comprender su sentido y significado; aquí apuntaba toda la religión y la ciencia; este impulso es la única base para comprender la historia universal. La palabra e *imagen* del Espíritu fue hallada hace tiempo y la religión cristiana no tiene otro sentido que dar a conocer a Dios como Espíritu. La tarea de la filosofía es comprender en su propio elemento, en el concepto, esto que se halla aquí, como *dato* representado y como la esencia *en sí*; tarea que seguirá sin ser verdadera e inmanentemente resuelta, mientras Concepto y Libertad no se conviertan en su objeto y alma».

<DE UN EXTRACTO DEL ÚLTIMO CAPÍTULO DE LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» DE HEGEL, «EL SABER ABSOLUTO»> [120]

<...>

4) «EL OBJETO es así por una parte ser *inmediato* o COSA a secas (nivel de la conciencia inmediata), por otra parte, al convertirse en otro, el objeto es tanto RELACIÓN, o *ser-para-otro*, como *ser-para-sí* o calidad (nivel de la *percepción*), por otra parte en fin el objeto es *esencia* o universal (nivel del entendimiento discursivo).» [121]

(Ser, esencia, concepto. Universalidad, particularidad, singularidad. Afirmación, negación, negación de la negación. Oposición simple, radical, superada. Inmediatez, mediación, superación inmanente de la mediación. Inmanencia, extrañación, regreso de la extrañación. De suyo, para sí, de suyo y para sí. Unidad, diferencia, diferenciación inmanente. Iden-

120. Este extracto se encuentra cosido al 3.^er^ manuscrito. Los párrafos 1-13 del «Saber Absoluto» se hallan extractados muy detalladamente con excepción del párrafo 9. Los párrafos 14 y primera mitad del 15 son resumidos muy brevemente. Con la 2.ª parte del párrafo 15 y la 1.ª línea del párrafo 16 termina abruptamente el manuscrito, dejando sin extractar el último tercio del capítulo (párrafos 16-21). Marx ha utilizado una numeración de 1) a 8), que no se atiene a la división de los párrafos en el texto de Hegel; las tres últimas cifras —6), 7), 8)— contienen cada una 2 párrafos. El primer párrafo de Hegel es el más importante para Marx, quien lo ha dividido, siguiendo la estructura marcada por el mismo Hegel, en tres. La 2.ª y la 3.ª parte se hallan incorporadas literalmente —algo reducidas— en el texto del 3.^er^ manuscrito (supra, págs. 419-423). Nuestra edición sólo recoge los pasajes en que Marx ha añadido algún comentario, que será distinguido por un tipo mayor, distinto margen y párrafo propio. Los puntos suspensivos entre corchetes angulares indican pasaje omitido por el traductor.

121. Referencia del 2.º párrafo del «Saber Absoluto» a los tres primeros capítulos (sección A.) de la *Fenomenología.* A continuación Marx enumerará una serie de tríadas hegelianas; para mayor claridad he cambiado la interpunción, que en el manuscrito no es homogénea.

tidad, negación, negatividad. Lógica, Naturaleza, Espíritu. Mera conciencia, conciencia, conciencia de sí. Concepto, juicio, silogismo.)

«El objeto como un todo es el silogismo o proceso del universal a lo singular pasando por la concreción y, a la inversa, el proceso de la singularidad al universal a través de la concreción o singularidad superada. De modo que la conciencia tiene que saber según estas tres concreciones que el objeto es ELLA MISMA.» <...>

5) «Por lo que respecta al OBJETO en cuanto algo inmediato, un ser *indiferente*.»[122]

(sic)

«ya hemos visto cómo se *buscaba* y *encontraba* la razón observadora a sí misma en esa cosa indiferente» <...>.

6) <...> «Una vez que el Espíritu se ha reconocido a sí mismo en su existencia, ese saber de sí mismo se convierte en el único medio en que *existe* el Espíritu. Al expresar que todo lo que hace es por convicción del deber, este lenguaje suyo es la *validez*»

(dinero)

«de su OBRAR.[123] El obrar es la primera *separación* de la simplicidad del concepto en la forma de un de suyo, y el retorno de ella.» <...>

<...>

7) <...>

«Este Concepto <verdadero> ha alcanzado su cumplimiento de una parte en el Espíritu *operante,* de otra en la *religión.* ... En la primera figura la forma no es otra que el Sí mismo, ya que contiene al Espíritu *operante,* consciente de sí mismo; el SÍ MISMO LLEVA A CABO LA VIDA DEL ESPÍRITU ABSOLUTO. Tal figura es aquel Concepto sim-

122. Hegel había subrayado: «*ser indiferente*». Marx, al quitar el subrayado de «ser», fija la atención sobre «*indiferente*». El «sic» a continuación, referido por tanto a «indiferente», indica el desacuerdo llevado hasta la extrañeza con la depreciación hegeliana de la realidad inmediata en cuanto no es espiritual (o apreciación sólo en cuanto es realidad *del espíritu*). En el 3.er manuscrito (supra, página 412) Feuerbach ha sido citado con aprobación por haber opuesto a la negación de la negación lo basado positivamente en sí mismo. Este 3.er párrafo del «Saber Absoluto» se refiere al capítulo C. (AA.) de la *Fenomenología*: «Razón», en el cual el Sujeto absoluto comienza a reencontrarse en su extrañación como objeto.

123. «Validez»: en alemán «Gelten». «Dinero»: en alemán «Geld». «Obrar»: en alemán «Handeln», también traducible por «comerciar». Este párrafo 6.º del «Saber Absoluto» se refiere a la última figura objetiva del Espíritu, capítulo C. (BB. C.) de la *Fenomenología*: «El espíritu *cierto de sí mismo*. La moralidad».

ple, sólo que ahora ha renunciado a su *esencia* ETERNA, *ex-iste*, es decir obra. La *división*, el distinguirse, corresponde a la pureza [124] del mismo Concepto, toda vez que ésta es la ABSTRACCIÓN ABSOLUTA O NEGATIVIDAD. A él también le corresponde el elemento del ser o de su realidad, ya que este elemento es la *inmediatez* simple, que es tanto *ser* y *existencia* como esencia; [124] aquello el pensamiento negativo, ésta el positivo mismo.»

A continuación Hegel sigue desarrollando el aburrido proceso de la bella alma,[125] cuyo resultado es

«PURA UNIVERSALIDAD DEL SABER, la cual es conciencia de sí.» <...>

8) <...> <Este puro Saber de la conciencia de sí, el Yo,> «como es la pura negatividad o el acto de escindirse, tiene un *contenido*, que *distingue* de sí; el Yo es *conciencia.* Este contenido es en su misma diferencia el Yo, pues es el movimiento de superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es el Yo. En el contenido como algo diferente se halla reflexionado en sí el Yo; el contenido sólo es *comprendido* gracias a que el Yo se halla cabe sí en su misma alteridad.»

«ESTE CONTENIDO, indicado CON MÁS PRECISIÓN, no es sino EL MISMO MOVIMIENTO EXPRESADO HACE UN MOMENTO,[126] pues es el Espíritu que se recorre a sí mismo y se recorre además CONSCIENTEMENTE como Espíritu, por el hecho de tener en su objetividad la figura del Concepto.» <...>

124. La palabra anterior se halla subrayada en Hegel.

125. Con esta observación Marx salta una página entera del «Saber Absoluto», párrafo 9.

126. En este párrafo 12 del «Saber Absoluto» los subrayados de Marx hacen resaltar la reducción del «contenido» al «movimiento» del «Espíritu». El mismo sentido muestran ya otros subrayados añadidos al texto de Hegel en el párrafo 7) del extracto. Según Engels la dialéctica de Hegel es «revolucionaria», pues «muestra en todo que todo es pasajero, y nada hay que aguante ante ella, como no sea el proceso ininterrumpido de producirse y deshacerse». (*Ludwig Feuerbach*: MEW XXI, pág. 267.)

APÉNDICE

ARNOLD RUGE, «El rey de Prusia y la reforma social», en: *Vorwärts!* <*¡Adelante!*>. *Pariser Deutsche Zeitschrift,* n.º 60, 27 de julio de 1844, pág. 4.

Con motivo de los disturbios en Silesia el rey de Prusia ha decretado una Orden ministerial por la que

1.º) *amonesta a las autoridades* por no haber vigilado con el debido cuidado la situación de los desdichados y *pobres*, los *niños sin hogar*, los *malhechores* que han cumplido condena y *son capaces de regeneración*, los *trabajadores que la enfermedad ha sumido en la miseria, etc.* Precisamente esa atención y cuidado son absolutamente necesarios para prevenir los grandes males *procedentes del abandono en que se les deja crecer a los niños de las clases inferiores* y para prevenir las convulsiones sociales que produce *la depauperación* y la *falta* del *apoyo* que *debe la sociedad a los menesterosos y a los malhechores arrepentidos.*

2.º) El rey sabe que estos males sólo pueden ser atajados mediante *la unión de todas las fuerzas de los corazones cristianamente compasivos.*

3.º) Por tanto requiere a todas las *autoridades encargadas del control y asistencia sociales*, para que apoyen decididamente a todas las *asociaciones* y *sociedades* que se hayan formado o puedan formarse en lo sucesivo para tal fin, y para que consideren esta asistencia social como un deber sagrado, como parte de sus tareas oficiales.

4.º) El rey espera de las autoridades planes y proyectos sobre este tema.

5.º) Manda que los jefes de las autoridades provinciales sean informados de su voluntad y les requiere para que consideren esta cuestión como un asunto de primera importancia, la examinen cuidadosamente y *fomenten la formación de sociedades benéficas por todas partes donde aún falten.*

Con razón encuentra curiosa la *Réforme* esta orden ministerial. Es la respuesta *cristiana* del Estado prusiano a los sucesos de Silesia, ahora que la respuesta *profana* o la *jurídica* ya se han producido en parte y en parte, como es de esperar, vendrán con su habitual dureza.

En su Premier-Paris del 20 <de junio> la *Réforme* dice: «El rey de Prusia está actuando bajo el doble influjo de un impreciso susto y de un sentimiento religioso. La irrupción de la miseria obrera le asusta como un desorden burocrático, no como el signo de una revolución social; y como remedio para esta situación desoladora no se le ocurre más que la beneficencia privada animada y dirigida por las autoridades. Incluso llega hasta reconocer como un deber de la sociedad el que ésta alargue a los necesitados su mano bienhechora.» La víspera la *Réforme* concedía incluso que «si se prescinde de la ignorante e indignante confusión de malhechores excarcelados con trabajadores necesitados, este documento podría ser signo del presentimiento, del instinto de las grandes reformas de la sociedad burguesa, que requiere la actual situación en toda Europa».

La *Réforme* estaría en lo cierto si, para comprender al rey, bastara con conocer las ideas oficiales del documento y no además toda la realidad alemana. Ni el rey ni la sociedad alemana ha llegado a «*presentir* su reforma», incluso tras los levantamientos de Silesia y Bohemia. Es imposible que un país apolítico como Alemania perciba la miseria parcial de los distritos fabriles como una cosa general, pública y menos aún como un mal de todo el mundo civilizado. Lo ocurrido es para los alemanes como cualquier sequía o hambre locales. En consecuencia el rey lo toma como una deficiencia administrativa o de beneficencia. Esta razón y los pocos soldados que bastaron para acabar con los pobres tejedores, hacen que al rey y las autoridades no les diera ningún «susto» la demolición de las fábricas y máquinas. Más aún, ni siquiera el «*sentimiento religioso*» ha dictado la Orden ministerial. Esta es una expresión bien sobria del arte cristiano del Estado y de una doctrina que no conoce dificultades ante su única medicina: los buenos sentimientos de los «corazones cristianos». Pobreza y crimen son dos grandes males. ¿Quién puede remediarlos? ¿El Estado y las autoridades? No, sólo «la unión de todos los corazones cristianos».

Así se explica también la notable concesión de «que se deja crecer a los niños de las clases inferiores en el abandono». Allí donde esto ocurre, es que siguen faltando los sentimientos cristianos y, como se sabe, esta falta no puede ser corregida con exhortaciones. El rey no se lo reprocha al Estado y a la organización de la sociedad; lo atribuye

a la falta de sentimientos cristianos, sentimientos que, en su opinión, deben ser infundidos por una parte en las autoridades que se encargan de los pobres —compuestas de funcionarios comunales y sus representantes, todos honoríficos—, por la otra parte en toda la población acomodada. Tales «sentimientos» son el objetivo de la Orden ministerial y las autoridades reciben la orden de no poner *obstáculo ninguno* a su cumplimiento —que naturalmente consiste en crear asociaciones de asistencia social—, apoyándolas al revés de lo que habrían hecho en una situación normal.

Entonces ¿por qué no dispone el rey inmediatamente la educación de todos los niños abandonados? Eso supera sus fuerzas. Sólo «las fuerzas unidas de todos los corazones compasivos» se hallan en condiciones de realizarlo; es decir, alguna vez será así, cuando todos se unan.

«La asistencia social ordinaria de los municipios es insuficiente.» ¿Qué hacer entonces? «¡Todos los corazones compasivos tienen que unirse!» Estos son más poderosos incluso que los «jefes de las autoridades provinciales».

¿Qué es entonces la orden ministerial del rey de Prusia? Simplemente la absoluta perplejidad del político, que echa mano de la exhortación del predicador piadoso a los sentimientos cristianos. Los informes y los estudios, los planes y los presupuestos no van a adelantarse a los pensamientos regios.

Las buenas palabras y la buena intención son baratas. El conocimiento de causa y las acciones eficaces son caros; y en este caso, más que caros, ni siquiera se hallan aún a la venta.

En este grado de desconcierto y en su enorme retraso frente a Inglaterra y Francia, Alemania ha sido sorprendida por el movimiento proletario de Silesia y Bohemia. En el mismo desconcierto le sorprenderá una nueva hambre en el Erzgebirge de Sajonia y difícilmente se hallarán Berlín y otras grandes ciudades mejor preparadas, cuando vuelva la cuestión del proletariado.

Los alemanes pobres no son más sensatos que los pobres alemanes, es decir: nunca ven más allá de su hogar, su fábrica, su distrito. *Hasta el presente* toda la cuestión sigue careciendo de esa alma política que lo penetra todo. Todos los levantamientos que se produzcan en este fatal aislamiento de los hombres frente a la comunidad y de sus pensamientos con respecto a los principios sociales, se ahogarán en sangre e irracionalidad. Pero si la calamidad genera la razón y la razón política de los alemanes descubre la raíz de la calamidad social, estos sucesos serán tenidos enseguida —también en Alemania— «como

síntomas de una gran revolución». Una revolución social sin alma política (es decir sin la comprensión que organiza desde el punto de vista del todo) es imposible. Sin duda serán Francia e Inglaterra quienes tendrán aquí la iniciativa, por muchos nuevos planes y grandes reformas que abrigue el rey de Prusia.

Un prusiano

ÍNDICE DE CONCEPTOS

* «Conciencia» = conocimiento directo, objetual; «consciencia» = conciencia de sí, tematización de la reflexión.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL